مکتبہ عمر فاروق رضی اللہ عنہ

کشف الفرائد

فی حل

شرح العقائد

تالیف

جامع المعقول والمنقول حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب دامت برکاتہم

استاذ جامعہ بحر العلوم کوئٹہ

ناشر

مکتبہ عمر فاروق

4/491 شاہ فیصل کالونی کراچی

Tel: 021-34594144 Cell: 0334-3432345

نام کتاب ـــــــــ کشف الفرائد فی حل شرح العقائد

مئولف ـــــــــ حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب

اشاعت اول ـــــــــ جون 2010ء

تعداد ـــــــــ 1100

مطبع ـــــــــ زمزم پریس کراچی

ناشر ـــــــــ مکتبہ عمر فاروق شاہ فیصل کالونی کراچی
021-34594144 cell:0334-3432345

Dr. Manzoor Ahmed Maingal
Principal Jamia Siddiquia
P.H.D. Jamshoro University Sindh
0322 - 2870363 , 0333 - 7974023

حضرت مولانا ڈاکٹر منظور احمد مینگل
رئیس جامعہ صدیقیہ
پی۔ایچ۔ڈی۔سندھ یونیورسٹی جامشورو

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حمد وستائش اس ذات اقدس کے لئے روا ہے جو واجب الوجود لذاتہ بذاتہ لنفسہ بنفسہ ہے۔ جو نہ اپنے وجود میں کسی کا محتاج نہ صفات میں۔ جس کے تمام تر صفات ازلی اور ابدی، سب سے اول جس سے پہلے کوئی نہیں، سب سے آخر جس کی اوّلیت بے ابتداء آخریت بے انتہاء جو اپنی ذات وصفات میں لامثیل ولا مثال جس کی حقیقت وکنہ کسی کو معلوم نہیں یہی چیز جس کی پہچان کائنات کی ہر چیز کی معرفت اس کی ضد کی معرفت پر موقوف کردی لیکن اپنا کوئی ضد اور ند نہیں بنایا اپنی صفات کے مظاہر سے اپنی مخلوق کو اپنی پہچان کرائی مظاہر صفات اور معلومات مربوبات سے اپنی پہچان کرائی جس نے آپ کی صفات کا جتنا بھی زیادہ علم پایا اور حاصل کیا وہ اتنا ہی طائفہ علماء میں بڑا مقام پایا اور اس سے قریب ہوتا گیا آپ کی صفات کا علم اور مظاہر کا علم حاصل کرکے مختلف درجات کے اعتبار سے کوئی واصل کوئی سالک کوئی عارف باللہ کا مقام پایا یہ سعادت بنیادی طور پر علم کلام پر موقوف ہے علماء متکلمین ہی کو اللہ نے یہ سعادت بخشی۔ علم الکلام اور علم صفات فن کی کتابوں میں سے شرح عقائد ایک نہایت ہی جامع اور عمدہ کتاب ہونے کے باوجود نہایت ہی مغلق ہے۔

ہمارے محترم جامع المعقول والمنقول محقق ومدقق حضرت مولانا عبدالرؤف صاحب نے مذکورہ کتاب کی شرح لکھ کر علماء اور طلباء پر احسان فرمایا ہے، اہل علم آپ کی شرح سے استفادہ فرمائیں۔

احقر کو اپنی مصروفیات کی وجہ سے کتاب دیکھنے کا موقع نہیں ملا ''مشک انست کہ خود ببوید۔ نہ آن کی عطار بگوید'' لیکن احقر چونکہ مصنف (بالکسر) کی قابلیت سے بخوبی واقف ہے اس لئے مصنف (بالفتح) پر بھی بھرپور اعتماد رکھتا ہے، اللہ تعالیٰ مؤلف کے لئے مؤلف کو ذخیرۂ آخرت بنائے۔ آمین

تقریظِ ذکی وقت حضرت مولانا رسول شاہ صاحب استاذ الحدیث جامعہ تجوید القرآن سرکی روڈ کوئٹہ

نحمده و نصلی علی رسوله الکریم. یہ امر اجلی من الشمس ہے کہ مدارس اسلامیہ میں جس کثرت سے علامہ تفتازانی کی کتب زیر درس ہیں اور کسی بھی مصنف کی کتب کو یہ مرتبہ ومقام حاصل نہیں ذالک فضل اللہ یوتیہ من یشاء چنانچہ ہر بڑے درجے میں علامہ موصوف کی کتاب حد درجہ اہمیت ووقعت کے ساتھ پڑھائی جاتی ہے کچھ یہی حال شرح العقائد کا ہے جو موضوع کی اہمیت کی وجہ سے انتہائی اہم خیال کی جاتی ہے اور پھر فلسفیانہ اسلوب وانداز میں ہونے کی وجہ سے غایۃ درجہ مغلق بھی ہے مذکورہ بالا کتاب پر اردو فارسی ہر زبان میں علماء نے طبع آزمائی فرمائی زیر نظر شرح بنام "کشف الفرائد فی حل شرح العقائد اسی سلسلے کی ایک اور کڑی ہے جس میں شارح مولانا عبدالرؤف صاحب نے جامع مختصر اور الما نہ انداز میں عبارت کا ترجمہ اور پھر اس کا وضع حل سہل اردو میں پیش کرنے کی کوشش کی ہے گو صاحب لسان نہ ہونے کی وجہ سے اردو بہت زیادہ سلیس نہیں اللہ تبارک وتعالیٰ موصوف کی اس محنت کو شرف قبولیت سے نوازیں اور اہل علم حضرات کے ہاں اس شرح کو نافع عام بنائیں۔ آمین

حضرت مولانا (رسول شاہ عفی عنہ) صاحب جامعہ تجوید القرآن سرکی روڈ کوئٹہ

۲۱ جمادی الثانی ۱۴۲۷ھ مطابق 18-07-2006

تقریظ

محقق العصر رئیس المدققین حضرت علامہ ابوالفتح محمد یوسف صاحب مدیر جامعہ دارالعلوم رحیم یارخان پنجاب

الحمدلله العليم الخبير والصلوة والسلام علىٰ النبى الحليم النذير البشير وعلىٰ آله و صحبه البار البرير اما بعد فقد رئيت نبذة من شرح كشف الفرائد على شرح العقائد المصنف العلامه عبدالرؤف المدرس فى الجامعه بحر العلوم كوئته فوجدته موافقاً لمرام المتعلمين فارجوان يكون مجموعه وافيافي مرامه. وفقد الله تعالىٰ لما يحب ويرضىٰ وجعله من اُمناء امته حبيبه وادخل شرح المبين فى كتب اهل الكمال والتوفيق اللهم تقبل منه انک انت السميع العليم واجعله من ورثة جنته النعيم۔آمین

حضرت مولانا (ابوالفتح محمد یوسف عفی عنہ) صاحب مدیر مدرسہ دارالعلوم عثمانیہ

رحیم یارخان، پنجاب۔الحال وارد مدرسہ عربیہ مرکزیہ تجوید القرآن کوئٹہ

تقریظ جامع المعقول والمنقول استاذ العلماء حضرت علامہ سید مفتی عبدالستار شاہ صاحب شیخ الحدیث جامعہ رحیمیہ، نیلا گنبد، کوئٹہ

الحمدلله و کفیٰ وسلام علی عبادہ الذین اصطفیٰ امابعد۔شرح العقائد کا شمار درس نظامی کے مشہور اور مشکل ترین کتب میں ہوتا ہے۔یہ کتاب عقل ونقل ہر قسم کے متعلق مضامین پر مشتمل ہے۔موجودہ وقت کے ہمارے طلباء کیلئے نہایت دشوار اور لانیحل ہے۔حضرت الشیخ مولانا عبدالرؤف صاحب استاذ جامعہ اسلامیہ بحر العلوم،سریاب، کسٹم، کوئٹہ نے نہایت محنت وعرق ریزی کے ساتھ بزبان اردو شرح العقائد پر جو حواشی لکھا ہے، وہ نہایت مفید اور عام فہم ہونے کے ساتھ ساتھ ایک گراں قدر علمی ذخیرہ بھی ہے۔حضرت موصوف کی شرح کشف الفرائد فی حل شرح العقائد نے کتاب کو نہایت سہل اور قابل فہم بنایا ہے۔اللہ تعالیٰ اُنہیں اجر کامل عطا فرمائے اور علماء اور طلباء کیلئے نعمت عظیمہ غیر مترقبہ بنائے اور علمی خدمات کی توفیق عطا فرمائے۔

حضرت مولانا (سید عبدالستار شاہ) صاحب، مدیر جامعہ رحیمیہ، نیلا گنبد، کوئٹہ۔۱۵ ربیع الثانی ۱۴۲۷ھ

پیش لفظ

علامہ سعدالدین تفتازانیکی شہرہ آفاق تالیف شرح عقائد نسفی کو بڑی اہمیت اور مقبولیت حاصل ہے علم کلام میں اتنی شہرت کسی اور کتاب کو نہیں ملی ہے

۱۴۲۳ھ میں جب جامعہ بحرالعلوم میں اس کتاب کی تدریس کی سعادت سے بندہ بہرہ ور کیا گیا تو بندہ رات کو حاشیہ علامہ سیالکوٹی اور خیالی ونبراس وغیرہ کتب کا مطالعہ کر کے جب صبح کو طلباء کو سبق پڑھاتے تو اکثر طلباء اس کو قلم بند کر لیتے تھے۔ اور برادرم حضرت مولنا نصر اللہ صاحب ناظم تعلیمات جامعہ بحرالعلوم نے اس تقریر کو طبع کرانے کا مشورہ دیا بندہ نے اپنی بساط کے مطابق کتاب کو مفید بنانے کی کوشش کی ہے بعض مقامات پر ترجمہ اتارے بغیر حل عبارت کے شکل میں عبارت کو حل کی گئی ہے۔

اور ساتھ ساتھ بڑی ناسپاسی ہوگی اگر میں عبدالقدیر طالب علم اور کمال الدین عزیز آبادی طالب علم متعلمان بحر العلوم کا شکریہ ادانہ کروں جن کی محنت اور کاوشوں سے یہ کتاب مرتب ہوگئی۔

احقر عبدالرؤف

۶ رجب ۱۴۲۶ھ مطابق ۱۲ اگست ۲۰۰۵ء

صاحب شرح العقائد

شرح عقائد کے مصنف کا نام مسعود بن عمر عبداللہ اور لقب قاضی فخر الدین ہے آپ ماہ صفر ۷۲۲ھ میں تفتازان میں پیدا ہوئے تفتازان خراسان کا ایک شہر ہے نواب صدیق حسن خان نے ریاض المرتاض میں آپ کو نساء کی طرف منسوب کیا ہے یہ بھی نقل کیا گیا ہے کسی نے آپ سے پوچھا شما از نسائید کہ تم نساء سے ہو آپ نے جواب میں کہا الرجال من النساء یعنی مرد نساء ہی سے ہوتے ہیں بعض حضرات نے بیان کیا ہے کہ موصوف ابتداء میں بہت کند ذہن تھے بلکہ عضد الدین کے حلقہ درس میں ان سے زیادہ غبی اور کوئی نہیں تھا ایک مرتبہ انہوں نے خواب میں دیکھا کہ ایک غیر متعارف شخص مجھ سے کہہ رہا ہے سعد الدین چلو تفریح کر آئیں میں نے کہا کہ میں تفریح کیلئے پیدا نہیں کیا گیا ہوں میں انتہائی مطالعہ کے بعد کتاب سمجھنے سے قاصر ہوں تفریح آؤں گا تو کیا حشر ہوگا وہ یہ سن کر چلا گیا اور کچھ دیر کے بعد آیا تین مرتبہ آمد و رفت کے بعد اس نے کہا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم یاد فرما رہے ہیں میں گھبرا کر اٹھا اور ننگے پاؤں چل پڑا شہر سے باہر ایک جگہ کچھ درخت تھے وہاں پہنچ کر دیکھا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم اپنے اصحاب کی ایک جماعت کے ساتھ تشریف فرما ہیں مجھے دیکھ کر آپ نے تبسم آمیز لہجے میں ارشاد فرمایا ہم نے تم کو بار بار بلایا اور تم نہیں آئے میں نے عرض کیا کہ مجھے معلوم نہ تھا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ والہ وسلم یاد فرما رہے ہیں اس کے بعد میں نے اپنی غباوت کی شکایت کی آپؐ نے فرمایا افتح فمک میں نے منہ کھولا تو آپؐ نے لعاب دھن میرے منہ میں ڈال دیا اور دعا کے بعد فرمایا جاؤ۔ بیداری کے بعد جب یہ عضد الدین کی مجلس میں حاضر ہوئے اور درس شروع ہوا تو اثنائے درس میں آپ نے کئی اشکالات کئے جن کے متعلق ساتھیوں نے خیال کیا کہ یہ سب بے معنی ہے مگر استاد تاڑ گیا اور کہا یا سعد انک الیوم غیرک فیما مضیٰ آج تم وہ نہیں جو تم آج سے پہلے تھے۔

تحصیل علم:۔ آپ نے مختلف اصحاب کمال اساتذہ و شیوخ سے علوم و فنون کا استفادہ کیا مثلاً عضد الدین قطب الدین رازی وغیرہ تحصیل علم کے بعد جوانی میں آپ کا شمار علماء کبار میں ہونے لگے تحصیل علم کے بعد فوراً ہی مسند درس و تدریس پر رونق افروز ہوئے۔

تلامذہ:۔ آپ کے تلامذہ کی فہرست انتہائی وسیع ہے ان میں سے چند کے نام یہ ہیں حسام الدین بن علی بن محمد، حیدر

شیرازی، علاء الدین الرومی، علاء الدین البخاری، حیدر رومی، محمد بن عطاء اللہ بن محمد، جلال الدین یوسف بن رکن الدین، لطف اللہ سمرقندی وغیرہ۔

مؤلفاتہ:۔ علم الحدیث میں الاربعون فی الحدیث: رسالۃ اداکرہ۔ تفسرین: تلخیص (الکشاف) للزمخشری

فقہ میں فتاویٰ حنفیہ: شرح فرائض السجاوندی۔ المفتاح فی فروع الفقہ الشافعی

اصول میں: التلویح فی کشف حقائق التنقیح

نحو میں: ترجمۃ نثریہ: ارشاد الھادی

بلاغتہ میں: الشرح المطول: مختصر المعانی: شرح الکتاب

المفتاح: علم منطق میں تہذیب المنطق والکلام: شرح الرسالۃ الشمسیہ

علم کلام میں: المقاصد: شرح العقائد السنفیہ: الرد علی زنادقۃ

تفتازانی علماء کی نظر میں:۔ سید احمد طحطاوی فرماتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ریاست مذہب حنفیہ آپ پر ختم ہوگئی علماء نے لکھا ہے کہ بلاد شرق میں علم علامہ تفتازانی پر ختم ہوگیا۔ علامہ کفوی فرماتے ہیں علامہ تفتازانی عجوبہ روزگار تھے آپ کی قابلیت اور وسعت علمی کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ میر سید شریف جرجانی جیسا مدمقابل بھی ان کی کتابوں سے استفادہ کرتا: شاہ تیمور لنگ کے یہاں صدر الصدور مقرر ہوگیا تھا شاہ تیمور آپ کا بڑا معتقد تھا اور بہت احترام کرتا تھا جب آپ نے مطول شرح تلخیص لکھی اور شاہ کی خدمت میں پیش کی تو شاہ نے بہت پسند کیا۔

میر سید شریف جرجانی اور علامہ تفتازانی ہر دو اکابر علماء و مشاہیر فضلاء میں تھے اور اپنے زمانے کے آفتاب و مہتاب تھے منطق، کلام اور علوم ادبیہ میں علامہ تفتازانی میر سید شریف سے کہیں زائد تھے دونوں کے درمیان نوک جھوک بحث ومباحثہ اور مناظرے ہوتے رہتے تھے چنانچہ جب ایک مناظرے میں نعمان معتزلی نے تفتازانی کے خلاف فیصلہ کر دیا تو اس واقعہ سے علامہ تفتازانی کو سخت صدمہ ہوا صاحب فراش ہوگئے ۲۲ محرم ۷۹۲ھ میں پیر کے روز سمرقند میں جان بحق ہوگئے اور وہیں آپ کو دفن کر دیا گیا۔ (تکمیل الامانی)

مسلک:۔ علامہ تفتازانی کے بارے میں دورائے ہے بعض نے آپ کو شافعی المسلک کہا ہے اور بعض نے حنفی المسلک۔

بسم اللّٰه الرحمٰن الرحيم

نحمدک یامن بیده ملکوت کل شئ وبه اعتضاده،ومن عنده ابتداء کل حیّ والیه معاده تتلیٰ من اوراق الاطباق آیات توحیده وتحمیده وتجلیٰ فی الأفاق والانفس شواهدتقدیسه وتمجیده ماتسقط فی الاکوان من ورقة الاتعلمهاحکمته الباهرةولاتوجدفی الامکان من طبقة الاتشملهاقدرته القاهرة.نشکرک علی ماعلّمتنامن قواعدالعقائدالدینیة،وخوّلتنامن عوارف المعارف الیقینیة.ونصلّی علی نبیّک محمدالمنعوت باکرم الخلائق المبعوث رحمة للخلائق ،ارسلته حین درست اعلام الهدی وظهرت اعلام الردیٰ وانطمس منهج الحق وعفاء فاعلیٰ من الدین معالمه ومن الیقین مراسمه وعلی آله واصحابه خلفاء الدین وحُلفاء الیقین.وبعدفیقول عبده المملومن الأثام ،عبدالرؤف ابن ملاپائیزخان،ان الکتاب المسمّیٰ ،بشرح العقائد،للعلامة الشهیرسعدالدین التفتازانیؒ،کتاباًفریداًفی ایراد جواهرالمعانی ولم یتیسّرلکل احدٍالاطلاع علی معضلاته فاردت ان اشرحه شرحاًیسیراًفحرّکتنی الدواعی الی حلّ مشکلاته طلباًللثواب ورغبةًفی نفع اهل الحق من الطُّلاب فکتبت مایسّراللّٰه سبحانه لی فی ذالک معرضاًعن الاطناب المُمِلّ والایجازالمخلّ وسمّیته کشف الفرائد ،فی حلّ شرح العقائد،ومن اللّٰه استمدُّالتوفیق والهدایة وأسأله العصمة فی البدایة والنهایة.

الحمد لله المتوحد بجلال ذاته و كمال صفاته الى قوله و الصلوة

ترجمہ :- تمام تعریفیں اس اللہ کے لئے ہیں جو اپنی عظیم ذات اور اپنی کامل صفات میں یکتا ہے جو اپنی صفات رفعت وعظمت میں نقص کی آمیزشوں اور اس کی علامت سے پاک ہے۔

حل عبارت

قولہ الحمد للہ :- مصنفؒ نے اپنی کتاب کو تسمیہ تحمید اور صلوٰۃ کے ساتھ شروع کیا عمل کرتے ہوئے ان احادیث کے اوپر جو ان تینوں میں سے ہر ایک کے بارے میں وارد ہوئی ہیں تسمیہ کے بارے میں یہ حدیث ہے۔ كل امرذى بال لايبدء فيه ببسم الله الرحمن الرحيم اقطع رواه الحافظ عبد القادر عن ابى سلمه عن ابى هريرةؓ بسند حسن

تحمید کے بارے میں حدیث یہ ہے كل كلام لايبدء فيه بالحمد لله فهوا جزم رواه ابو دائود و النسائى

صلوٰۃ کے بارے میں حدیث یہ ہے كل كلام لايبدء فيه با الصلوٰة علىّ فهو اقطع رواه ابو مرسى المدينى اس مقام میں ایک مشہور سا اعتراض ہے جس کو طلباء ابتدائی کتب سے دھراتے چلے آرہے ہیں۔

اعتراض :- حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ ان احادیث پر جو تسمیہ اور تحمید اور صلوٰۃ کے بارے میں وارد ہوئی ہیں عمل غیر ممکن ہے اس لئے یہ احادیث آپس میں متعارض ہیں وجہ تعارض یہ ہے کہ ابتداء کا معنٰی ہے تصدیر بدءت الكتاب بكذا اس کا معنٰی ہے جعلته فى اوله اور تصدير یا ابتداء

کتاب امور یا امرین سے متصور نہیں ہوسکتا ہے تو تسمیہ اور تحمید کے بارے میں جو احادیث وارد ہو چکی ہیں ان میں سے اگر ایک کے اوپر عمل کیا جائے تو وہ مفوت ہے عمل بالآخر کیلئے۔

جواب :- اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- ابتداء تین قسم پر ہے۔ نمبر۱ ابتداء حقیقی نمبر۲ ابتداء عرفی نمبر۳ ابتداء اضافی

ابتداء حقیقی کہتے ہیں۔ الذکر قبل کل شئی سواء کان مقصوداً او غیر مقصود ابتداء حقیقی کو حقیقت لغوی کہتے ہیں ابتداء عرفی کہتے ہیں مایعد فی العرف مقدماً اور ابتداء عرفی کو حقیقت عرفی کہتے ہیں ابتداء اضافی کہتے ہیں ما یکون مقدماً علی المقصود وموخر عن غیر المقصود اور یہ مجاز ہے ان تینوں میں سے زیادہ قوی ابتداء حقیقی ہے کیونکہ حقیقت لغوی ہے اس کے بعد ابتداء عرفی ہے تیسرے نمبر پر ابتداء اضافی ہے۔

توضیح مقام :- اس مقام پر چھ احتمالات ہیں نمبر۱ دونوں حدیثین میں ابتداء حقیقی پر محمول ہیں نمبر۲ دونوں حدیثین میں ابتداء عرفی پر محمول ہے نمبر۳ دونوں حدیثین میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ نمبر۴ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی اور دوسری حدیث میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔ نمبر۵ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی دوسری میں ابتداء عرفی پر محمول ہے نمبر۶ ایک حدیث میں ابتداء عرفی دوسری میں ابتداء اضافی پر محمول ہے۔

ان احتمالات ستہ میں سے پہلا احتمال کہ دونوں حدیثین میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے یہ احتمال غیر صحیح ہے باقی پانچوں احتمالات صحیح ہیں ان احتمالات صحیحہ میں سے علامہ خیالی نے دو احتمالات ذکر کئے

ہیں ایک یہ کہ دونوں حدیثین میں ابتداء عرفی پر محمول ہے دوسرا یہ کہ ایک حدیث میں ابتداء حقیقی پر محمول ہے دوسری حدیث میں ابتداء اضافی پر محمول ہے تو اس وجہ سے بھی حدیثین کا آپس میں جو تعارض تھا وہ دفع ہو گیا۔

جواب نمبر ا:۔ یہ دیا گیا ہے کہ دونوں حدیثین میں ابتداء سے مراد ابتداء حقیقی ہے اور بسم اللہ یا بحمد للہ کی ابتدا میں جو با ہے یہ با استعانت کیلئے ہے تو اس وقت حدیث کا معنیٰ یہ ہوگا کل امر ذی بال لم یبدء ذالک الامر با ستعانتة اتسمیه و التحمید یکون اجزم و اقطع اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ امر واحد میں کئی امور سے استعانت کی جا سکتی ہے تو یہ بات جائز ہے کہ ابتداء میں تسمیہ اور تحمید دونوں سے استعانت کی جائے بلکہ تسمیہ اور تحمید کے علاوہ دیگر امور سے بھی استعانت کی جا سکتی ہے

جواب نمبر ۲:۔ یہ دیا گیا ہے کہ دونوں حدیثین میں باء ملابست کیلئے ہے اور دونوں حدیثین میں ابتداء محمول ہے حقیقی پر تو اس وقت حدیث کا معنیٰ یہ ہوگا کل امر ذی بال لم یبدء متلبسا با سمه الله و حمده یکون اجزم و اقطع لیکن اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض:۔ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ نے اس اعتراض کی تقریر یوں کی ہے کہ بوقت ابتداء تسمیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ تلبس محال ہے کیونکہ تسمیہ اور تحمید دونوں کے ساتھ تلبس اس وقت ہوگا جب کہ دونوں کو ذکر کیا جائے۔ اور دونوں کو معاً ذکر کرنا محال ہے اگر تسمیہ کے ساتھ ابتداء اور تلبس کی جائے تو تحمید کے ساتھ تلبس نہ ہوئی اگر بالعکس ہو تو تسمیہ کے ساتھ تلبس نہ ہوئی۔ (حاشیہ سیالکوٹی)

جواب :- اس اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے یہ دیا ہے کہ تسمیہ اور تحمید دونوں میں سے ایک جزء من الکتاب ہے یعنی تحمید جز من الکتاب ہے اور تسمیہ کو تحمید سے پہلے بلا فصل ذکر کرتے ہیں اس صورت میں تلبس بالحمد ہے کیونکہ حمد جز من الکتاب ہے اور ساتھ ساتھ تلبس بالتسمیہ بھی آ گیا کیونکہ تسمیہ اور تحمید کے درمیان کسی شئی اخر کے ساتھ کوئی فاصلہ موجود نہیں ہے تو بوقت ابتداء دونوں کے ساتھ تلبس بھی آ گیا -**فلا یرد ما یرد-**

جواب نمبر۳: یہ ہے کہ حدیث ایک ہی روایت بالمعنیٰ کی وجہ سے اس کے الفاظ مختلف ہو گئے ہیں اصل مقصود خدا کا ذکر ہے جس شکل میں بھی ہو الحمد للہ کی صورت میں ہو یا بسم اللہ کی صورت میں ہو یا سبحان اللہ کی صورت میں اس لئے بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح دی جائے گی اس لئے کہ قاعدہ ہے کہ جب مطلق کو ایسی دو قیدوں کے ساتھ مقید کیا جائے جو باہم متعارض ہوں تو مطلق کو کسی بھی مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق کو اپنے اطلاق پر باقی رکھا جاتا ہے لہذا بذکر اللہ کی روایت کو ترجیح ہو گئی

قولہ المتوحد بجلال ذاتہ :- لفظ متوحد بنسبت واحد کے ابلغ اور آکد ہے متوحد باب التفعل سے ہے علماء عربیہ نے باب تفعل کے لئے بہت سے معانی ذکر کئے ہیں ان معانی میں سے اس مقام پر تین معانی مناسب ہیں۔

نمبر۱ :- طلب جیسے باب استفعال طلب کے لئے آتا ہے اسی طرح تفعل بھی ہے جیسے تعظم اس کا معنیٰ ہے **طلب العظمتہ**

نمبر۲ :- تکلف اس کا معنیٰ ہے حمل المشقتہ فی الاتصاف بصفتہ جیسے تحلم اس کا معنیٰ ہے کظم الغیظ یعنی غصہ کو پی لیا۔

نمبر۳:- صیرورۃ بلاصنع صانع جیسے تحجر الطین اس کا معنیٰ ہے۔ صار حجراً بلا عمل و مُدخل من الغیر

پھر علماء نے لفظ توحد کو معانی ثلاثہ پر محمول کیا ہے کسی نہ کسی تاویل کے ساتھ چنانچہ جب طلب کے معنیٰ پر محمول ہوتو اس وقت اس کا معنیٰ ہے اقتضت ذاتہ تعالیٰ الوحدۃ اوران معانی میں سے جودوسرا معنیٰ ہے تکلف جب اس پر لفظ توحد کو محمول کرتے ہیں تو پھر اس کا لازم مراد ہوگا یعنی کمال کیونکہ جو بھی فعل تکلف کے ساتھ حاصل کیا جائے وہ علیٰ وجہ الکمال ہوتا ہے اس وقت اس کا معنیٰ ہے الکامل فی الوحدۃ اوران معنیٰ ثلاثہ میں سے جو تیسرا معنیٰ ہے یعنی صیرورۃ جب لفظ توحد کو اس معنیٰ پر محمول کرتے ہیں تو اس میں تجرید ہوگی انتقال من الحال الی الحال تو اس معنیٰ سے اس کو مجرد کر کے محمول کرنا ہے پھر الحمد للہ المتوحد اس کلام کا معنیٰ یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدۃ الکاملتہ اور یا یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدۃ لیست بصنع صانع۔

نکتہ :- مصنفؒ نے الحمد للہ المتوحد کہہ کر شہادت کی طرف اشارہ کی جو کہ خطبہ کے سنن میں سے ہے جیسے بعض علماء احناف نے ذکر کیا ہے استدلال کرتے ہوئے نبی کریم ﷺ کے اس قول سے کل خطبتہ لیس فیھا تشھد فھی کا الید الجذماء رواہ ترمذی اگر چہ اس حدیث کو بعض نے ضعیف قرار دیا۔

قولہ بجلال ذاتہ :- جلال کا معنیٰ عظمت کے ہے۔اس ہیبت کو بھی کہتے ہیں جو کہ موجب ہو خوف اور دہشت کے لئے اکثر اس کا اطلاق صفات سلبیہ پر ہوتا ہے جیسے اللہ لیس بجوھر ولا عرض ولا مرکب

فائدہ :- بجلال ذاته میں جو با ہے اس میں چار معانی کا احتمال ہے۔

نمبرا :- بجلال ذاته میں با جارہ ہے جار مجرور مل کر ظرف لغو متعلق ہے متوحد کے ساتھ جیسے توحد زید بالمال اذا اخذه کله ولم یشارکه فیه احد اس وقت کلام کا معنٰی یہ ہوگا الحمد لمن لا شریک له فی جلال ذاته والحمد لمن لا شریک له فی ذاته الجلیلته۔

نمبر۲ :- دوسرا احتمال یہ ہے کہ با ملابست کے لئے ہو اور جار و مجرور ظرف مستقر واقع ہوں موقع حال میں المتوحد کے ضمیر سے اس وقت کلام کا معنٰی یہ ہوگا الحمد للموصوف بالوحدۃ حال کونه ملابسا بجلال ذاته۔

نمبر۳ :- تیسرا احتمال یہ ہے کہ با سببیت کے لئے ہو متوحد کیلئے اس وقت کلام کا معنٰی یہ ہوگا کون جلال الذات مقتضیاً لکونه واحد

نمبر۴ :- چوتھا احتمال یہ ہے کہ با سببیت کے لئے ہو حمد کیلئے جیسے حمدیۃ بعطاءٍ یعنی بسبب عطائه

فائدہ :- جلال کی اضافت جو ذات کی طرف ہے اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اضافت بمعنٰی الام ہے دوسرا احتمال یہ ہے کہ اضافت صفت کی ہے موصوف کی طرف اور بناء بر احتمال اول معنٰی یہ ہوگا عدم شرکت الغیر له فی جلال الذات اور بناء بر احتمال ثانی معنٰی یہ ہوگا عدم شرکت الغیر له فی ذاته الجلیلته اور مصدر جو کہ جلال ہے مشتق کے معنٰی میں ہوگا یعنی جلیل کے معنٰی میں ہوگا۔

قوله و کمال صفاته :- صفات صفت کی جمع ہے صفۃ اصل مین وصف تھا عدۃ والا قانون کے تحت واو کو حذف کیا اس عوض میں اخر میں تالایا صفۃ ہوگیا۔ کمال صفات عبارت ہے

صفات کے دائم ہونے سے اور شامل ہونے سے اور کسی نہایہ پر موقوف نہ ہونے سے اللہ تعالیٰ کی صفات اس وجہ سے کامل ہیں کہ دائم بھی ہیں اور شامل بھی ہیں اور کسی نہایہ پر جا کر وقوف بھی نہیں کرتے ہیں بخلاف مخلوق کی صفات کے کہ نہ وہ دائم ہیں نہ شامل ہیں اور کسی نھایہ پر جا کر موقوف بھی ہو جاتی ہیں ۔

فائدہ :- اس کلام میں اشارہ ہے اللہ تعالیٰ کی توحید کی طرف اور اللہ تعالیٰ کی صفات ثبوتیہ کی طرف جیسے حیواۃ ہے علم ہے قدرۃ ہے سمع ہے بصر ہے کلام ہے ارادہ ہے کیونکہ صفات جب مطلق ذکر کی جاتی ہیں تو ان سے صفات ثبوتیہ مراد ہوتی ہیں۔

قوله المتقدس فی نعوت الجبروت :- المتقدس کا معنیٰ المتطھر کے ہیں باب تفعل کے لئے جو معانی ثلاثہ ذکر کئے گئے ہیں جن کی تفصیل المتوحد کے تحت گزر چکی وہی معانی ثلاثہ المتقدس میں بھی جاری ہوتے ہیں نعوت جمع ہے نعت کی نعت وصف کو کہتے ہیں۔

جبروت :- جیم اور با کے فتحہ کے ساتھ مبالغہ فی الجبر کو کہتے ہیں اس کا معنیٰ ہے رفعت اور عظمت جیسے نخلتہ جبارۃ اس وقت بولتے ہیں جبکہ نخلہ طویلہ ھو۔ اسی طرح جبروت قھر کے معنیٰ میں بھی ہے لیکن وہ قھر جو کہ ظلم کے طریقہ پر نہ ہو جبروت کا صیغہ مبالغہ کے لئے ہے۔ جیسے ملکوت کا معنیٰ ہے الملک العظیم عظمومت کا معنیٰ ہے العظمت الکاملہ

فائدہ :- صفات جبروت کے بارے میں مختلف رائے ہیں بعض کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے صفات سلبیہ مراد ہیں بعض کہتے ہیں کہ صفات جبروت سے صفات افعال مراد ہیں جیسے تخلیق، ترزیق ، احیاء، اماتتہ بعض کہتے ہیں کہ جبروت سے جمیع صفات الاھیہ مراد ہیں پھر ذات کی تعبیر مبالغتہ جبروت

کے ساتھ جیسے زید عدل۔

والشوائب:- یہ شائبہ کی جمع ہے شوب سے مشتق ہے شوب کا معنیٰ ہے ملنا شوائب کا اطلاق میل کچیل پر بھی ہوتا ہے یہ دونوں معانی اس مقام پر جائز ہیں۔

والنقص:- نقص نون کی فتح کے ساتھ ضد ہے۔کمال کی

والسمات :- سمات سین کے کسرہ کے ساتھ علامات کے معانی میں ہے یہ جمع ہے سمۃ کی اصل میں وسم تھا واو کے کسرہ کو نقل کر کے سین کو دیا واو کو حذف کیا اس کے عوض میں تا لا یا وسم بفتح الواو سے مشتق ہے وسم کا معنیٰ ہے وضع العلامته علی الشئی اس فقرہ میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے جسم سے اور عرض سے اور مکانی ہونے سے اور زمانی ہونے سے۔

والصلوٰة علیٰ نبیه محمد المويد بساطع حججه و واضح بيناته

ترجمہ :- اور رحمت کاملہ نازل ہو اس کے نبی محمد ﷺ پر جس کو تقویت بخشی گئی ہے ان کی روشن حجتوں اور ان کے واضح دلائل کے ذریعہ اور ان کے آل اور ان کے اصحاب پر جو راہ حق کے رہبر اور اس کے محافظ ہیں۔

حل عبارت

قوله والصلوٰة:- صلوٰۃ مصدر ہے جیسے تصلیہ باب تفعل سے اصل میں صَلوَۃ تھا واو کو الف کے ساتھ تبدیل کیا صلوٰۃ کے معنیٰ میں مختلف اقوال ہیں۔

قول اول:- ایک قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل دعا بالخیر ہے یہ بندوں کے حق میں تو ظاہر ہے لیکن اللہ تعالیٰ کے حق میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ مجاز ہے رحمت کے معنیٰ میں ہے کیونکہ دعا سبب ہے رحمت کیلئے

قول ثانی:۔ دوسرا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ مشترک ہے دعا اور رحمت کے درمیان بندہ کی طرف جب نسبت ہو تو دعا کے معنی میں اللہ تعالیٰ کی طرف جب نسبت ہو تو رحمت کے معنی میں ہے۔

قول ثالث:۔ تیسرا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل ثناء کامل ہے۔

قول رابع:۔ چوتھا قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل تعظیم ہے یہ دنیا میں نبی کے ذکر اور شریعت کو عام کرنا ہے اور آخرت میں نبی ﷺ کے اجر کو مضاعف کرنا، اور آپ ؐ کی شفاعت کو قبول کرنا ہے۔

قول خامس:۔ پانچواں قول یہ ہے کہ صلوٰۃ کا اصل تحریک الصلوین ہے پھر اس کو نقل کیا ذات الرکوع کی طرف کیونکہ صلواۃ میں بھی تحریک الصلوین ہے یہ قول ابو علی فارسی اور ابن جنی کے ہے لیکن اس قول پر حضرت امام رازیؒ اور قاضی بیضاویؒ نے طعن کیا ہے کیونکہ صلوٰۃ بمعنی دعا اشعار جاھلیۃ میں بہت شائع ہے حالانکہ شعراء جاھلیۃ ذات الرکوع کو نہیں پہچانتے تھے۔

فائدہ:۔ حضرات مصنفین کی یہ عادت جاری ہو چکی ہے کہ تحمید کے بعد صلوٰۃ کو ذکر کرتے ہیں یا تو اس وجہ سے کہ ابی موسیٰ مدینی کی روایت ہے کل کلام لا یبدء فیہ با الصلوٰۃ علی فھو اقطع یا اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ذکر کرنا خطبہ میں یہ نبی کریم ﷺ اور سلف سے منقول ہے یا اس وجہ سے کہ تصنیف کتاب میں ہر صلوٰۃ سے استعانت کرنے کیلئے کیونکہ صلوٰۃ قضائے حاجات کیلئے سبب ہے اس بات کی تائید حدیث سے بھی ثابت ہے صلحاء کی تجربہ کرنے سے بھی ثابت ہے اور یا اس وجہ سے کہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے من صلی علی فی کتاب لم تزل ملائکۃ یستغفر لہ ما دام اسمی فی کتاب یہ حدیث اگرچہ سند کے اعتبار سے تو ضعیف ہے لیکن فضائل میں حدیث ضعیف پر بھی عمل کیا جاتا ہے۔

فائدہ۲ :- بعض علماء کا یہ قول ہے کہ صلوٰۃ کو انفراداً ذکر کرنا بغیر تسلیم کے یہ مکروہ ہے کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے یا یها الذین آمنو اصلوا علیه وسلمو اتسلیما
لیکن اس قول کے لحاظ سے پھر شارح پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ شارح نے تو تسلیم کو ذکر نہیں کی ہے تو شارح نے فعل مکروہ کا ارتکاب کیا اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام محقق نوویؒ نے قول بالکراھۃ کو باطل قرار دیا ہے اور آیت میں جو تسلیم کا ذکر ہے ہوسکتا ہے کہ یہ انقیاد کے معنٰی میں ہو۔

فائدہ ۳ :- نبی کریمؐ کی ذات مبارک پر ساری عمر میں ایک دفعہ صلوٰۃ بھیجنا واجب ہے حضرت امام طحاویؒ کے نزدیک محققینؒ کے نزدیک جب بھی نبی کریمؐ کا ذکر آجائے تو آپ پر صلوٰۃ بھیجنا واجب ہے اِلّا یہ کہ اگر مکرر آپؐ کے نام مبارک کو ذکر کیا جائے تو پھر واجب نہیں ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ قرآن مجید میں آیت ہے یا ایها الذینامنوا صلو اعلیه و سلمو اتسلیما اس آیت کا تقاضا تو یہ ہے کہ ہم خود نبی علیہ السلام پر صلوٰۃ وسلام بھیج دیں اور صلینا وسلمنا کا صیغہ استعمال کریں مگر اس کی بجائے ہم اللہ تعالیٰ سے درخواست کرتے ہیں کہ خود اللہ تعالیٰ آپ علیہ السلام پر صلوٰۃ نازل کریں۔

جواب :- اس میں اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ ایسی صلوٰۃ جو نبی ﷺ کے شایاں شان ہو اس کے بھیجنے سے ہم عاجز ہیں اس لئے ہم درخواست کرتے ہیں کہ اے اللہ آپ ہماری طرف سے جناب رسول علیہ السلام پر ان کی شایاں شان صلوٰۃ نازل فرمائیں۔

قوله علیٰ نبیه :- شارح نے رسول کی بجائے نبی کو اختیار کیا اس وجہ سے نبی مشعر بالعظیم ہے کیونکہ نبی نبو سے مشتق ہے اس کا معنی ہے علو لیکن اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ نبی نبو سے مشتق ہے یہ محققین اور سیبویہ کے مذہب کے خلاف ہے کیونکہ محققین کا مذہب یہ ہے کہ نبی مہموز الام ہے عرب کا

اس قول پر اجماع ہے کہ تنبّا مسیلمۃ الکذاب ہمزہ کے ساتھ ہے بلکہ نبی مشتق ہے یا تو نبا با کے سکون کیساتھ اس کا معنیٰ ہے صوت خفی اور یہ تینوں معانی نبی میں صحیح ہیں اخبار اور ظہور کا معنیٰ بھی صحیح ہے اخبار یا ظہور ر نبا ۃ سے مشتق ہے اس کا معنیٰ ہے صوت خفی کا معنیٰ بھی صحیح ہے کیونکہ نبی مخبر بھی ہے اور حقیقت کو ظاہر کرنے والا بھی ہے اور وحی کو سننے والا بھی ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ معترض کا قول ضعیف ہے کئی وجوہ سے یا تو اس کی وجہ سے کہ نبی مہموز نہیں سنا گیا ہے اور یا اس وجہ سے کہ نبی کریمؐ نے ایک اعرابی سے سنا وہ یوں کہتے تھے یا نبیء اللہ ہمزہ کے ساتھ تو نبی کریم ﷺ نے اس اعرابی کو منع فرمایا۔

علامہ عبدالعزیز فرھاریؒ لکھتے ہیں کہ نبی کو دو وجہ سے اختیار کیا۔ ایک یہ کہ براعۃ الاستھلال کی وجہ سے اختیار کیا کیونکہ متکلمین کی زبان پر بحث نبوت مشہور ہے نہ کہ بحث رسالت دوسری وجہ یہ ہے کہ نبی میں مدح زیادہ ہے نسبت رسول کے کیونکہ رسول کا اطلاق عرف میں ہر اس شخص پر ہوتا ہے جس کو قاصد بنا کر بھیجا گیا ہو بخلاف نبی کے نیز صحیح بخاری میں ہے کہ حضرت براء بن عازبؓ فرماتے ہیں کہ میں نے یوں کہا کہ اللھم آمنت بکتابک الذی انزلت ورسولک الذی ارسلت تو نبی کریم ﷺ نے اس کو منع فرمایا اور اس کو امر کیا کہ یوں کہو ونبیک الذی ارسلت۔

قولہ محمد :- یہ نبی کریمؐ کے اسماء میں سے مشہور اسم ہے آپؐ کے اسماء مبارکہ میں مختلف قول ہیں بعض کہتے ہیں کہ ۹۹ ناڑی نوے ہیں بعض کہتے ہیں کہ ۳۰۰ تین سو ہیں بعض کہتے ہیں کہ ایک ہزار ہیں نبی کریمؐ سے پہلے کسی کو اس نام کے ساتھ موسوم نہیں کیا ہے لیکن جب نبی کریمؐ کی بعثت کا زمانہ قریب آگیا اور عرب کو اہل کتاب کی خبروں سے یہ معلوم ہو گیا تو لوگوں نے اپنی بیٹوں کو اس کے نام کے ساتھ موسوم کیا یہ امید کرتے ہوئے کہ ہو سکتا ہے کہ یہ محمد ہی ہو۔

قوله المويد بساطع حججه وواضح بيناته :- المویداسم مفعول کا صیغہ ہے مشتق ہے تائید سے تائید کا معنی ہے تقویت تائیدائید سے ہے اید کا معنی ہے قوۃ جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے **والسماء بنینٰا ها بايد**

بساطع :- یہ سطوع سے ہے سین اور طا کے ضمہ کے ساتھ سطوع کا معنٰی ہے بلندی سطع الصبح یا سطع الرائحہ یا سطع الغبار اس وقت بولتے ہیں جبکہ صبح یا رائحہ یا غبار مرتفع ہو جائیں۔

حجج :- یہ جمع ہے حجۃ کی حجۃ اس دلیل کو کہتے ہیں جو مثبت للحق ہو۔

واضح :- یہ وضوح سے مشتق ہے وضوح ضا کے ضمہ کے ساتھ اس کا معنٰی ہے ظہور

بيناته :- یہ جمع ہے بینہ کی بینہ ایسے امر کو کہتے ہیں جو کہ ظاہر ہو پھر اس کا اطلاق ہر اس چیز پر کیا گیا جو حق کو ظاہر کرے۔

فائدہ :- حججہ اور بیناتہ کے ضمیرین میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ ضمیرین راجع ہیں حق سبحانہ کی طرف اور ساطع کی اضافت حجج کی طرف اور واضح کی اضافت بینات کی طرف یا تو بمعنی من ہے یا اضافت صفت کی ہے موصوف کی طرف حجج ساطعہ اور بینات واضحہ کے ساتھ تاویل کر کے دونوں صورتوں میں کلام اس بات کا فائدہ دیتا ہے کہ نبی کریم ﷺ کی معجزات تمام انبیاء کے معجزات سے اعظم ہیں کیونکہ حجج بھی جمع ہے اور بینات بھی جمع ہے اور دونوں کی اضافت کی گئی ہے اور قانون یہ ہے کہ جمع کی جب اضافت ہو جائے تو وہ مفید للاستغراق ہوتا ہے۔

دوسرا احتمال یہ ہے کہ ضمیرین دونوں نبی کریم ﷺ کی طرف راجع ہوں اور ساطع کی اضافت اور واضح کی اضافت اس وقت اضافت صفت کی ہوگی موصوف کی طرف لیکن اس وقت اضافت بمعنی من مفید للمدح نہیں بن سکتا ہے کیونکہ کلام اس وقت اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے کہ نبی کریم کی

حجت تمام انبیاء کی حجج سے اظہر ہے۔

قوله وعلى آله:۔ صلوٰۃ وسلام کے موقع پر نبی کریمؐ کے ساتھ آل کو ذکر کرنا یہ سنت ماثورہ ہے صحابہ کرام نے نبی کریم ﷺ سے پوچھا کیف نصلی علیک آپؐ نے جواب میں فرمایا قولوا اللھم صل علی محمد وعلی آل محمد لیکن محدثین حضرات جو فقط صلی اللہ علیہ وسلم پر اکتفاء کرتے ہیں وہ یا تو اختصار کی وجہ سے ہے یا اس ارادہ کی وجہ سے کہ آل بنسبت نبی کریم ﷺ کے بمنزلہ نفس واحدہ کے ہے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر صلوٰۃ یہ آل پر بھی صلوٰۃ ہے علماء کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ وہ آل جن پر صلوٰۃ بھیجی جاتی ہے وہ کون ہے اس میں مختلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ بنو ہاشم ہے بعض کہتے ہیں آپؐ کی اولاد اور بعض کہتے ہیں کہ آپؐ کے متبعین ہیں مختار قول بھی یہی ہے حضرت انسؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا گیا آل کے بارے میں تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کل تقی ایک روایت میں ہے کہ کل مومن ہے۔

قوله و اصحابه:۔ اصحاب یا تو جمع ہے۔ صاحب کی جیسے اطہار جمع ہے طاہر کی یا صحب کی جمع ہے جیسے انہار نہر کی جمع ہے یا صحب کی جمع ہے جیسے انمار نمر کی جمع ہے پھر محدثین حضرات کے نزدیک صحابی وہ ہے جس نے نبی ﷺ کو دیکھا ہو آپؐ پر ایمان بھی لایا ہو اور حالت ایمان میں اس کو موت بھی آچکی ہو۔ بعض نے طول صحبت کی شرط بھی لگائی ہے اور بعض نے یہ شرط بھی لگائی ہے کہ نبی ﷺ کے ساتھ غزا میں بھی شریک ہو گئے ہوں لیکن صحیح پہلا قول ہے۔

فائدہ :۔ شیعہ سے منقول ہے کہ صلوٰۃ کے موقع پر اصحاب کو ذکر کرنا یہ بدعت ہے یہ نبی ﷺ سے منقول نہیں ہے شیعہ کے اس قول کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ اصحاب بھی آل میں سے ہیں مذہب مختار کی بناء پر دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اصحاب پر صلوٰۃ منقول ہے جیسے کہ قرآن کریم میں اللہ

تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔

"خذ من اموالهم صدقة تطهرهم و تزکیهم بها و صل علیهم ان صلوٰتک سکن لهم"

حضرت عبداللہ بن ابی اوفیٰ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ کے پاس جب لوگ صدقہ لے کر آتے تو نبی کریم ﷺ فرماتے اللهم صل علیٰ آل فلان کسی دن میرے والد نے آپ ﷺ کے پاس صدقہ لیکر حاضر ہوئے تو نبی کریم ﷺ نے فرمایا

اللهم صل علیٰ آل ابی اوفیٰ

قوله هداة طریق الحق و حماته:- هداة ھا کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے ھادی کی حماة حا کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے حامی کی مشتق ہے حمایت سے اس کا معنیٰ ہے حفاظت یہ دونوں آل اور اصحاب کے لئے نعت ہے یہ بھی ہوسکتا ہے کہ هداة سے مراد آل ہو حماة سے مراد اصحاب ہو لف نشر مرتب کے طور پر

وبعد فان مبنی علم الشرائع والاحکام واساس قواعد عقائد الاسلام هو علم التوحید والصفات الموسوم بالکلام الخ الیٰ قوله فحاولت

ترجمہ:- اور حمد وصلوٰۃ کے بعد علم الشرائع والاحکام کی بنیاد اور عقائد اسلام کے قواعد کی جڑ علم التوحید والصفات ہے جو کلام کے ساتھ موسوم ہے وہ جو شکوک کی تاریکیوں اور وہم کی ظلمتوں سے نجات دلانے والا ہے اور یہ کہ باہمت امام علماء اسلام کے پیشوا نجم الملت والدین عمر نسفی کا اللہ تعالیٰ دار سلام میں انکا درجہ بلند فرمائیں عقائد نامی یہ مختصر رسالہ اس فن کی روشن

باتوں اور قیمتی باتوں پر مشتمل ہے ایسی فصلوں کے ضمن میں جو دین کے لئے قاعدہ اور اصل ہیں اور ایسی نصوص کے ضمن میں جو یقین کے لئے جوہر اور نگینہ ہیں انتہائی کاٹ چھانٹ اور انتہائی بہتر نظم و ترتیب کے ساتھ

(حل عبارت)

قوله وبَعدُ -: بَعدُ یہ ظرف ہے مبنی بر ضم ہے اگر **مضاف الیه محذوف منوی** ہو یعنی بعد الحمد والصلوٰۃ یہ **فصل بین الکلامین** کے لئے ذکر کیا جاتا ہے اسی وجہ سے اس کو فصل خطاب کہتے ہیں

فائدہ :- سب سے پہلے بعد کے ساتھ تکلم کرنے والا کون ہے اس میں مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ سب سے پہلے بعد کہنے والا حضرت داوٗدؑ ہے قرآن مجید میں جو ارشاد ہے **واتیناه الحکمته و فصل الخطاب** فصل خطاب اس کی تفسیر بھی اسی کے ساتھ کی گئی ہے دوسرا قول یہ ہے کہ **یعرب بن قحطان** ہے تیسرا قول یہ ہے کہ حضرت یعقوب علیہ سلام ہے چوتھا قول یہ ہے کہ سحبان بن وائل ہے پانچواں قول یہ ہے کہ کعب بن لوی جو نبی کریم ﷺ کے اجداد میں سے ہے

اعتراض -: یہ وارد ہوتا ہے کہ کلام سابق تو انشاء حمد اور انشاء صلوٰۃ کے لئے ہے اور کلام لاحق اخبار کے لئے ہے خبر کا عطف انشاء پر غیر فصیح ہے

جواب ا :- یہ دیا گیا ہے کہ مطلقاً عدم فصاحت کو تسلیم نہیں کرتے ہیں اگرچہ خبر کا عطف انشاء پر ہے

تو غیر فصیح لیکن مطلقاً عدم فصاحت تسلیم نہیں ہے۔

جواب۲ :- یہ ہے کہ کلام سابق اگر انشاء حمد اور انشاء صلوٰۃ کے لئے ہے تو کلام لاحق انشاء ہے مدح علم اور مدح مختصر کے لئے جب کلامین انشائین بن گئے تو عطف انشاء کا انشاء پر ہو گیا۔

جواب۳ :- یہ ہے کہ یہ عطف القصہ علی القصہ کے قبیل سے ہے عطف القصہ علی القصہ کا معنی یہ ہے کہ چند جملے جنکو کسی غرض کے لئے ذکر کئے گئے ہو ان کے مجموعہ کا عطف کرنا دوسرے چند جملوں کے اوپر جن کو کسی دوسرے غرض کے لئے ذکر کئے گئے ہو بغیر لحاظ کرتے ہوئے اخبار اور انشاء کا اور یہ اجماعاً جائز ہے فلا یرد ما یرد

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ بعدُ کے بعد فاء کو ذکر کرنا اسکے لئے کوئی معنی نہیں ہے کیونکہ اس سے پہلے امّاً مذکور نہیں ہے تو پھر فاء کو ذکر کرنے کا کیا معنی ہے

جواب۱ :- یہ ہے کہ امّا متوھمہ ہے توھم کا معنی ہے ظن غیر المذ کور مذ کورا

جواب۲ :- یہ ہے کہ اما واو کے بعد مقدر ہے اصل میں و امّا بعد تھا لیکن اس جواب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ مقدر تو مذکور کے حکم میں ہے اور مواقع فصل خطاب میں عرب سے واما بعد نہیں سنا گیا ہے اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ صاحب مفتاح نے فن بیان کے آخر میں و اما بعد فان خلاصت الاصلین کہا ہے۔

فائدہ :- علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی لکھتے ہیں کہ اگر امّا سے مقصود ضبط الاجمال بعد تفصیل ہو تو یہ بمنزلہ اس کلام کے ہو جاتا ہے جیسے کہ یوں کہا جائے وبالجملتہ تو اس وقت امّا اور واو کے درمیان جمع کرنا صحیح ہے اور اسکا فائدہ مضمون کلام کی تاکید ہے صاحب مفتاح نے جو فن بیان کے آخر

میں دونوں کے درمیان جمع کیا ہے وہ بھی اسی قبیل سے ہے (حاشیہ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی)

قولہ فان مبنی علم الشرائع والاحکام :- شرائع جمع ہے شریعت کی، شریعت لغت میں راستہ کو کہتے ہیں اور مسلمانوں کے عرف میں شریعت سے دین اسلام مراد ہے اور کبھی دین کے ہر مسئلہ کو شریعت کہتے ہیں شارح نے جو فان مبنی علم الشرائع کہا ہے اس سے بھی یہی معنٰی مراد ہے۔

والاحکام :- احکام حکم کی جمع ہے علماء شرع کی عرف میں حکم سے مراد خطاب اللہ تعالیٰ ہے المتعلق بافعال المکلفین با الاقتضاء والتخیر ہے اس تعریف کی تفسیر میں مختلف اصطلاحات ہیں ایک اصطلاح اصول فقہ کا ہے اصول فقہ کا اصطلاح یہ ہے کہ حکم وہ ایجاب ہے تحریم ہے ندب ہے کراہۃ ہے اباحت ہے یعنی فعل کو واجب کرنا حرام کرنا مندوب کرنا مکروہ کرنا دوسرا اصطلاح فروع فقہ کا ہے کہ حکم کسی فعل کا واجب ہونا یا حرام ہونا یا مندوب ہونا یا مکروہ ہونا یہ خطاب کی تفسیر ماخوطب بہ کے ساتھ کرتے ہیں علم الشرائع والاحکام سے مراد بعض کے نزدیک اصول فقہ اور فروع فقہ ہے کیونکہ اصول فقہ اور فروع فقہ اس نام کے ساتھ زیادہ مشہور ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ علم الشرائع سے اصول فقہ مراد ہے اور احکام سے فروع فقہ مراد ہے بعض کہتے ہیں کہ علم الشرائع سے وہ تمام علوم مراد ہیں جو منسوب ہیں شرع کی طرف جیسے تفسیر، حدیث اور علم احکام سے اصول فقہ مراد ہے اور فروع فقہ مراد ہے۔

فائدہ :- علم کلام ان علوم کے لئے اس وجہ سے مبنٰی ہے کہ علم کلام کے ذریعہ ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہو جاتی ہے دلائل کے ذریعہ اور جس کو ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل نہ ہو وہ نہ تو انبیاء علیہم السلام کو پہچان سکتے ہیں نہ قرآن کو

پہچان سکتا ہے نہ حدیث کو اور نہ اصول فقہ کو نہ فروع فقہ کو

قولہ و اساس قواعد عقائد الاسلام :- قواعد جمع ہے قاعدۃ کی قاعدہ لغت میں اساس اور بنیاد کو کہتے ہیں اسی طرح اس لکڑی کو بھی کہتے ہیں جس پر کجاوہ کی لکڑیاں رکھی جاتی ہیں علماء کی اصطلاح میں قاعدہ اس قضیہ کلیہ کو کہتے ہیں جس سے احکام جزیئۃ نکالے جاتے ہیں عقائد اسلامیہ کے لئے اساس و بنیاد کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ ہے کتاب اللہ اور سنت اس وجہ سے بنیاد ہے کہ عقائد عام ہے چاہے عقل کافی ہو ان کے اثبات میں شریعت پر انکا اثبات موقوف نہ ہو جیسے وجود واجب کا مسئلہ اور علم واجب اور قدرت واجب کلام اور ارادہ واجب یہ ایسے مسائل ہیں کہ ان کے اثبات میں عقل کافی ہے شریعت پر موقوف نہیں ہے اور یا عقل کافی نہ ہو ان کے اثبات میں بلکہ انکا اثبات شریعت پر موقوف ہوں جسے **حشر اجساد** اور **احوال جنت** انکا ثبوت موقوف ہیں شریعت پر عقائد کے یہ تمام اقسام واجب ہیں کہ مستفاد ہو کتاب اللہ اور سنت سے تا کہ ان پر اعتماد حاصل ہو جائے اگر کتاب اور سنت سے مستفاد نہ ہوں پھر تو ایسے ہو جاتے ہیں جیسے **حکمۃ الٰہیہ** کے مسائل جن پر کوئی اعتماد نہیں اس وجہ سے کتاب وسنت عقائد اسلامیہ کیلئے اساس و بنیاد بن گئے۔ (حاشیہ علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی)

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مطلقاً یہ دعویٰ کرنا کہ کتاب وسنت اساس ہے عقائد کیلئے یہ دعویٰ تسلیم نہیں کیونکہ عقائد دو قسم پر ہیں جیسے کہ اس کی تفصیل گزر چکی ہے بعض وہ ہیں جو ثابت بالشرع ہیں لیکن ان کا عقل انکار کرتے ہیں جیسے وزن اعمال کہ عقل وزن اعمال کا انکار کرتا ہے کیونکہ اعمال اعراض ہیں اور اعراض کے بارے میں قاعدہ ہے اذا وجد فتلاشا موجود ہوتے ہی معدوم ہو جاتے ہیں لیکن شریعت سے ثابت ہے جیسا کہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **والوزن یومئذ الحق**

اسی طرح "فمن ثقلت موازينه الخ" اس طرح رویئت باری تعالیٰ ثابت بالشرع ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے " وجوہ" يومئذ ناضرہ الیٰ ربها ناظرہ" لیکن عقل اس کا انکار کرتا ہے عقل اس وجہ سے انکار کرتا ہے کہ رویئت میں یہ قانون ہے کہ مرئی بہ نسبت رائی کے ایسے مقام میں ہو کہ نہ تو انتہائی بعید ہو نہ انتہائی قریب ہو اللہ تعالیٰ تو مکان سے منزہ ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔نحن اقرب اليه من حبل الوريد

اور دوسری قسم وہ عقائد ہیں جن میں صرف عقل کافی ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا موجود ہونا۔تو قسم اول کیلئے تو کتاب وسنت اساس ہیں لیکن قسم ثانی کیلئے کتاب اور سنت اساس کیسے بن سکتے ہیں۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ کتاب وسنت کے مطلقاً جمیع عقائد کیلئے اساس بننا بالکل درست ہے قسم اول کیلئے اساس بننا اس کے تو معترض بھی قائل ہے لیکن رہ گیا قسم ثانی تو ان کیلئے بھی کتاب وسنت اساس ہیں کیونکہ یہ احتمال موجود ہے کہ عقل نے کسی چیز پر حکم لگایا ہو وہم کے واسطے سے تو وہم کے ساتھ خلط ہو گیا اس وجہ سے اس پر کوئی اعتماد نہیں۔

والعقائد :- جمع ہے عقیدہ کی،عقیدہ اس قضیہ کو کہتے ہیں جس کی تصدیق کی جائے یا جس بات کی سچائی کا یقین کر کے اس کو سچ مان لیا جائے وہ عقیدہ ہے علم کلام کو اسلامی عقائد کے قواعد کیلئے اساس کہا گیا کہ علم کلام ان قواعد کو جامع ہیں اور ان پر براھین قائم کرتا ہے۔

المنجي عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام :-

المنجي باب افعال سے اسم فاعل کا صیغہ ہے مخلص کے معنیٰ میں ہے خلاصی دینے والا یا مشدد ہے باب التفعيل سے

غیاھب :- غیھب کی جمع ہے غیھب کا معنیٰ ظلمت اور سیاھی کے ہیں۔فرس غیھب بہت

زیادہ سیاہ گھوڑے کو کہتے ہیں۔

والشکوک :- یہ شک کی جمع ہے شک کا معنیٰ تصدیق میں تردد کا ہونا طرفین میں سے کسی کو ترجیح دیئے بغیر

اوھام :- وھم کی جمع ہے وھم اس دماغی قوت کو کہتے ہیں جس کے ذریعہ ان معانی غیر محسوسہ کا ادراک کیا جاتا ہے جو معانی غیر محسوسہ محسوسات میں موجود ہوتے ہیں جیسے زید کی شجاعت.

فائدہ :- شک چونکہ بنسبت وھم کے فساد کے اعتبار سے اعظم ہے اور وقوع کے اعتبار سے اکثر ہے تو شک کے ساتھ غیاھب کے لفظ کو اختیار کیا غیاھب اور شکوک دونوں جمع کثرت کے صیغہ ہیں بخلاف وھم کے اس وجہ سے وھم کے ساتھ جمع قلت کا صیغہ استعمال کیا کیونکہ جمع الف وتا کے ساتھ جمع قلت کے ابنیہ میں سے ہے۔

الھمام :- یہ ھا کے ضمہ کے ساتھ ایسے شخص کو کہتے ہیں جو عظیم الھمت ہو یہ بھی کہا گیا ہے کہ ھمام اس شخص کو کہا جاتا ہے جس کی طرف لوگ قصد کرتے ہوں اپنی حوائج کیلئے بعض نے ھمام کا معنیٰ رئیس اور شجاع کے ساتھ بیان کیا۔

نجم الملته والدین :- نجم کا معنیٰ ہے۔ ستارہ ملت اور دین ایک ہی چیز ہے یعنی شریعت فرق صرف حیثیت کے اعتبار سے ہے۔ ملت اس حیثیت سے ہے کہ اس پر لوگ جمع ہو جاتے ہیں یا اس حیثیت سے کہ کتابوں میں لکھی جاتی ہے امللت الکتاب اس وقت بولتے ہیں جبکہ اس کو جمع کی جائے اور لکھی جائے اور شریعت کو اس حیثیت سے دین کہتے ہیں کہ اس کی اطاعت کی جاتی ہے دان لہ کا معنیٰ ہے اطاعہ

عمر بن محمد النفسی :- ابا حفص اسکی کنیت ہے ۴۶۱ھ میں پیدا ہوئے

۵۳۷ھ میں سمرقند میں وفات پا گئے انتہائی زاھد اور متقی آدمی تھے علم فقہ اور حدیث میں اس کی بہت سی تصنیفات ہیں صاحب ھدایہ کے مشائخ میں سے ہیں۔

اعلی اللہ درجتہ :- یہ اعلاء سے مشتق ہے اعلاء کا معنی بلندی کے ہے اہل جنت کیلئے مختلف درجات ہیں بعض اوپر ہیں بنسبت بعض کے مراتب کے اعتبار سے حدیث میں ہے

" فی الجنتہ مائتہ درجتہ مابین کل درجتین کما بین السماء والارض رواہ ترمذی "

فی دار السلام :- دارالسلام جنت کے اسماء میں سے ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے لھم دار لاسلام عند ربھم جنت کو دارالسلام کے ساتھ مسمّیٰ کرنے میں مختلف وجوہ ہیں۔

نمبر ۱ :- یہ ہے کہ اہل جنت کیونکہ ہر قسم کے الم اور آفت سے سالم ہیں۔

نمبر ۲ :- وجہ یہ ہے کہ حق سبحانہ ان پر سلام ڈالتے ہیں۔ حدیث میں ہے فعن جابر بن عبداللہ قال رسول اللہ ﷺ بینا اھل جنتہ فی نعیمھم اذ سطع لھم نور فرفعوا دوسھم فاذا الرب عزوجل قد اشرف علیھم من فوقھم فقال اسلام علیکم یا اھل الجنتہ رواہ محی السنہ

نمبر ۳ :- تیسری وجہ یہ ہے کہ ملائکہ ان پر سلام ڈالتے ہیں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے والملائکہ ید خلون علیھم من کل باب سلام علیکم

نمبر ۴ :- وجہ یہ ہے کہ اہل جنت میں سے بعض بعض پر سلام ڈالتے ہیں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے تحیتھم فیھا سلام

نمبر ۵ :- وجہ یہ ہے کہ سلام اللہ تبارک وتعالیٰ کے اسماء میں سے ہے تشریفا اللہ تعالیٰ کی طرف اضافت کی گئی ہے۔

فائدہ :- جب سلام اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے ہے تو پھر وجہ تخصیص بالکل ظاہر ہے یعنی دار کی اضافت اللہ تعالیٰ کے اسماء میں سے سلام کی طرف کی گئی ہے نہ کہ کسی اور اسم کی طرف کیونکہ سلام کا معنٰی ہے معطی سلامتہ اور جنت دار السلامتہ ہے تو دونوں میں سے ہر ایک میں سے سلامتی کا معنٰی موجود ہے۔ (حاشیہ ملا عبد الحکیم سیالکوٹی)

غرر :- غُرَّۃ کی جمع ہے غُرَّۃ گھوڑے کی پیشانی کی سفیدی کو کہتے ہیں جو گھوڑے کی عمدہ اور بابرکت ہونے کی علامت شمار کی جاتی ہے۔

درر الفرائد :- درر دال کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے درّۃ کی اسکا معنٰی ہے موتی۔ فرائد جمع ہے فریدۃ کی اس موتی کو کہتے ہیں جو بڑی بھی ہو اور زیادہ آبدار بھی ہو اسی وجہ سے نسبت دیگر کے بیش قیمت ہوتی ہے۔

فی ضمن فصول :- یہ ترکیب کے اعتبار سے حال واقع ہو رہا ہے۔ غرر اور درر سے ضمن شئی کے باطن کو کہتے ہیں فصول فاء کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے فصل کی، فصل اس کلام تام کو کہتے ہیں جو ماقبل اور مابعد سے متصل نہ ہو۔ اکثر اسکا اطلاق اس کلام پر ہوتا ہے۔ جو فاصل ہو حق اور باطل کے درمیان دونوں معنٰی اس مقام میں جائز ہیں۔

واثناء نصوص :- اثنا جمع ہے ثنا کی اس کے معنٰی ہیں اوسط اور درمیان کے ہے نصوص نون اور صاد کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے نص کی نص لغت میں اظہار کو کہتے ہیں شریعت کے عرف میں نص کلام شارع کو کہتے ہیں کبھی کبھی ہر وہ کلام جو واضع الدلالت ہو اس کو بھی نص کہا جاتا ہے۔

ھی للیقین جواھر و فصوص :- یہ جملہ نصوص کے لئے صفت واقع ہو ر۱

ہے یقین اس علم کو کہتے ہیں جو زوال کو قبول نہ کریں جواھر نفیس پتھر کو کہتے ہیں جیسے یاقوت زمرد لئولئو فصوص فاء کے ضمہ کے ساتھ جمع ہے فص کی فاء کے فتحہ کے ساتھ نگینہ کو کہتے ہیں۔

من التنقیح والتھذیب :- تنقیح لغت میں کہتے ہیں اخراج المخ من الجوف العظم ھڈی سے گودا نکالنا اسی طرح تنقیح الشجرۃ من اعضانھا الخالیتہ عن الفائدہ درخبت کے بے فائدہ شاخوں کو کاٹنا یہاں تنقیح سے مراد مطلوب کو زوائد سے مجرد کرنا۔

تھذیب:-اس کا معنی سنوارنا اصلاح کرنا نامناسب چیزوں سے خالی کرنا۔

من حسن تنظیم و الترتیب :- تنظیم لغت میں کہتے ہیں موتیوں کو دھاگے میں پرونا اصطلاح میں الفاظ فصیحہ کی ترکیب کو کہتے ہیں۔

ترتیب وضع اشیاء محضوص بحیث یقع کل واحد منھا فی المقام الائق بہ اشیاء محضوص کو اس طور پر رکھنا کہ ان میں سے ہر ایک اپنے مناسب مقام میں واقع ہو جائے۔

فحاولت ان اشرحہ شرحاً یفصل مجملاتہ ویبین معضلاتھالخ الیٰ قولہ اعلم :-

ترجمہ :- تو میں نے ارادہ کیا کہ اس کی ایسی شرح کردوں جو اسکی مبہم اور مجمل باتوں کو کھول دیں اور اسکی مشکل باتوں کو واضح کردیں اور اسکی لپٹی ہوئی باتوں کو پھیلا دے اور اسکی پوشیدہ باتوں کو ظاہر کر دیں کلام کو مقصود کی جانب متوجہ کرنے کے ساتھ اس کو منقح کرنے کے دوران اور مقصد پر متنبہ کرنے کے ساتھ کلام کو واضح کرنے کے دوران اور مسائل کو ثابت کرنے کے ساتھ انھیں بیان کرنے کے بعد اور دلائل کی باریکیاں بیان کرنے کے ساتھ انھیں زوائد سے پاک کرنے کے بعد اور مقصود مسائل کی تفسیر کے ساتھ ایک تمھید کے بعد اور زیادہ سے زیادہ مفید باتیں بیان کرنے کے ساتھ تجرید حشو و

زوائد عبارت کو خالی کرنے کے ساتھ گفتگو کا پہلو موڑتے ہوئے کلام کو طول دینے اور اکتاہٹ میں مبتلا کرنے سے اور کنارہ کشی اختیار کرتے ہوئے درمیانہ روی کی دونوں جانب اطناب اور بے جا اختصار سے اور اللہ ہی صحیح بات کی طرف رہنمائی کرنے والا ہے اور اسی سے غلطی سے حفاظت اور بات کی درستگی پانے کی درخواست کی جاتی ہے اور وہ مجھ کو کافی ہے اور وہ بہترین کارساز ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله فحَاوَلتُ :- یہ اردت کے معنٰی میں ہے جزاء ہے شرط محذوف کے لئے یعنی ازا کان کذالک فحَاولت

قوله ویبین معضلاته :- معضلات ضاد کے کسرہ کے ساتھ اسکا معنٰی ہے مشکلات شدیدہ اعضل المرض الطبیب اس وقت بولتے ہیں جبکہ مرض طبیب کو علاج کرانے سے عاجز کردیں اعضله الامر اُس وقت بولتے ہیں۔ جب کہ کسی پر معاملہ سخت پڑ جائے۔

قوله وینشر مطویاته :- نشر یہ باب ضرب اور نصر سے ہے اسکا معنٰی ہے ظاہر کرنا مطویات یہ جمع ہے مطویتہ کی اسکا معنٰی ہے۔ لپٹا ہوا ینشر مطویاته کا معنٰی یظهر ملفوفاته

قوله غب تقریر :- غب غین کے کسرہ کے ساتھ ظرف ہے عقیب کے معنٰی میں ہیں تو ترجمہ یوں ہوگا کہ مصنف اور علماء کے کلام کی تقریر کے بعد کیونکہ شارح کبھی کبھی عُلماء کی تقریر کو ذکر کرتے ہیں پھر جو شارح کے ہاں جو حق ہے اس کی تحقیق کرتے ہیں۔

قوله مع تجرید :- تجرید سے مراد زوائد کو حذف کرنا ہے شارح نے کتب اصولیہ کے اسماء کو ذکر کئے ہیں براعتہ استھلال کے لئے جیسے تنقیح تہذیب توضیح مقاصد تجرید

قوله عن الاطالته والاملال :- ترکیب کے لحاظ سے یہ دونوں بدل ہے طرفین سے یا

بیان ہے طرفین کے لئے اطالت کا معنیٰ ہے دراز کرنا املال کا معنیٰ ہے پریشان کرنا

وھو حسبی ونعم الوکیل :- یہ دو جملے ہیں ایک کا دوسرے پر عطف کیا گیا ہے واو کے ذریعہ علماء علم بیان والوں نے اس عطف پر اشکال وارد کیا ہے

اشکال :- یہ وارد ہوتا ہے کہ جملہ ثانیہ یعنی ونعم الوکیل یہ انشائیہ ہے کیونکہ افعال مدح کو انشاء مدح کے لئے وضع کئے گئے ہیں اور پہلا جملہ یعنی وھو حسبی یہ جملہ اخباریہ ہے تو ان دونوں جملتین میں سے ایک کا دوسرے جملے پر عطف جائز نہیں ہے واو کے ذریعہ کیونکہ دونوں جملتین میں کمال انقطاع موجود ہے اسی طرح فقط حسبی پر بھی عطف جائز نہیں ہے کیونکہ فقط حسبی پر جب عطف ہوگا یا تو بغیر تاویل کے ہوگا یا حسبنی کے تاویل میں کر کے عطف ہوگا اگر بغیر تاویل کے ہے تو اس وجہ سے ناجائز ہے پھر تو عطف جملہ علی المفرد کی خرابی لازم آئے گی اور اگر تاویل کے ساتھ ہو یعنی حسبی کو تحسبنی کے تاویل میں کر کے عطف ہوگا یہ بھی جائز نہیں ہے اگرچہ اس لحاظ سے مناسبت موجود ہے کہ دونوں جملتین ہیں لیکن پہلا جملہ خبریہ ہے ثانی انشائیہ ہے تو وہی خرابی لازم آئیگی جو خرابی پہلے سے لازم آئی تھی۔

جواب ۱ :- یہ دیا گیا ہے کہ جملہ اولیٰ اگرچہ صورۃً تو خبریہ ہے لیکن یہ محل دعا میں واقع ہے اس سے مقصود انشاء کفایت ہے اخبار مقصود نہیں ہے تو انشاء کے لحاظ سے دونوں جملتین میں مناسبت پائی گئی ہے

۔

جواب ۲ :- یہ جواب علامہ خیالی نے دیا ہے کہ یہ عطف القصہ علی القصہ کے قبیل سے ہیں بغیر لحاظ کرتے ہوئے اخباریت اور انشائیت کے۔

لیکن اس جواب پر علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اعتراض وارد کیا ہے کہ عطف القصہ

علی القصہ کیلئے شرط یہ ہے کہ معطوف علیہ اور معطوف دونوں میں سے ہر ایک جملہ متعدد ہو یہاں پر تو یہ شرط موجود نہیں ہے پھر علامہ سیالکوٹی خود اس کا جواب دیتے ہیں کہ ہوسکتا ہے کہ شارح نے عطف القصہ علی القصہ سے یہ مراد لیا ہو کہ جملتین میں سے ہر ایک کے حاصل مضمون کو عطف کرنا دوسرے جملہ کے حاصل مضمون پر بغیر نظر کرتے ہوئے لفظ کی طرف۔

جواب۳ :- یہ دیا گیا ہے کہ معطوف میں مبتدا کو مقدر مانیں گے یعنی وھو نعم الوکیل پڑھیں گے اس پر قرینہ معطوف علیہ میں مبتدا کا موجود ہونا ہے پھر جملہ ثانیہ بھی اخباریہ بنا۔ جملتین میں مناسبت موجود ہوگی۔

جواب۴ :- یہ دیا گیا ہے کہ عطف الانشاء علی الاخبار جائز ہے اگر اس کیلئے محل من الاعراب ہے جیسے کہ قرآن مجید میں ارشاد ہے قالوا حسبنا اللہ و نعم الوکیل یہاں پر نعم الوکیل معطوف ہے حسبنا اللہ پر اور اس کیلئے محل من الاعراب ہے کیونکہ یہ مقولہ ہے قالوا کیلئے۔

جواب نمبر۵ :- علماء علم بیان کی ایک جماعت نے عطف بین الانشاء والاخبار کو جائز قرار دیا ہے اسی وجہ سے زید یضرب بالقید و بشرا عمروًا بالعفو کی ترکیب کو مستحسن جانا گیا ہے اگر چہ اس ترکیب میں بھی عطف انشاء کا اخبار پر ہے۔

جواب نمبر۶ :- یہ دیا گیا ہے اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ فل مدح انشاء ہے اگر چہ شہرت تو انشاء کے اندر ہو چکی ہے کیونکہ اس میں صدق اور کذب کو احتمال موجود ہے چنانچہ اگر کسی برے اخلاق والے کے بارے میں یوں کہا جائے نعم الرجل تو یہ قطعاً کذب ہوگا۔

جواب نمبر ۷:- یہ دیا گیا ہے کہ فعل مدح من وجہ انشاء ہے من وجہ اخبار ہے تو اس حیثیت سے کہ من وجہ اخبار ہے عطف بھی جائز ہے اور یہ عطف قرآن مجید میں بھی واقع ہے جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے فحسبھم جھنم وبئس المھاد۔

اعلم ان الاحکام الشرعیہ منھا ما یتعلق بکیفیہ العمل و تسمیٰ فرعیة و عملیة و منھا ما یتعلق بالاعتقاد و تسمی اصلیة و اعتقادیة الخ الیٰ قولہ وقد کانت

ترجمہ :- جاننا چاہیے کہ احکام شرعیہ بعض تو وہ ہیں جو عمل کی کیفیت سے تعلق رکھتے ہیں اور انہیں فرعیہ اور عملیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو اعتقاد سے تعلق رکھتے ہیں اور انھیں اصلیہ اور اعتقادیہ کہا جاتا ہے اور پہلی قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم الشراع و الاحکام کہا جاتا ہے کیونکہ وہ صرف شریعت کے ذریعہ سے معلوم ہوتے ہیں اور لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن ان ہی کی طرف سبقت کرتا ہے اور دوسری قسم کے احکام سے تعلق رکھنے والے علم کو علم التوحید والصفات کہا جاتا ہے کیونکہ اس فن کا سب سے مشہور مسئلہ ہے اور اس فن کے مقصود مسائل میں سے سب سے زیادہ شرف کا حامل مسئلہ ہے۔

حل عبارت :-

قولہ ان الاحکام الشرعیہ :- احکام جمع ہے حکم کی، حکم کے تین معانی ہیں۔

نمبر ۱ :- نسبتہ امر الیٰ آخر ایجاباً او سلباً

نمبر ۲ :- ادراک وقوع النسبتہ اولا وقوعھا

نمبر۳ :- خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بامعال المکلفین بالاقتضاء او تخیر جیسے وجوب، اباحت، ندب، تحریم، کراھتہ وغیرہ لیکن ان معانی ثلثہ میں جو تیسرا معنٰی ہے جو مصطلح اصولیین ہے یعنی خطاب اللہ تعالیٰ الخ یہ معنٰی یہاں پر مراد نہیں ہوسکتا کیونکہ حکم کو پہلے سے تقسیم کیا ہے عملی اور اعتقادی کی طرف معنٰی ثالث میں افعال ذکر ہیں اور افعال سے متبادر افعال جوارح مراد ہوتے ہیں جو کہ مقابل ہیں اعتقاد کے تو یہ مسائل عملیہ کو تو شامل ہیں لیکن مسائل اعتقادیہ کو تو شامل نہیں ہیں اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہے کہ افعال سے مراد عام ہے افعال جوارح ہو یا افعال قلب پھر تو یہ تیسرا معنٰی بھی مسائل عملیہ اور اعتقادیہ دونوں کو شامل ہو گیا۔

جواب :- اس اعتراض کا جواب علامہ خیالی نے یہ دیا ہے اگر حکم کا تیسرا معانی مراد لیا جائے تو لازم آئے گا کہ علم کلام کے مسائل منحصر ہو۔ علم بالوجوب وغیرہ میں حالانکہ علم کلام میں بعض ایسے مسائل ہیں جن کا نہ تو وجوب کے ساتھ تعلق ہے، نہ فرضیت کے ساتھ تعلق ہے اسی طرح دوسری خرابی یہ لازم آئیگی کہ الشرعیتہ کے لفظ کی استدراک لازم آیگا کیونکہ معنٰی ثالث میں خطاب اللہ ذکر ہے اور خطاب اللہ تو شرعی ہوتا ہے پھر ثانیاً شرعیہ کو ذکر کرنے کا کیا معنٰی ہے۔

قولہ منہا ما یتعلق بکیفیتہ العمل :- جو احکام ہم کو شریعت سے معلوم ہوئے ہیں وہ احکام دو قسم پر ہیں بعض وہ ہیں جو عمل سے تعلق رکھتے ہیں یعنی ان سے مقصود بندوں سے کسی عمل کا مطالبہ کرنا جیسے شریعت کا یہ حکم ہے کہ نماز فرض ہے، روزہ فرض ہے، زکوٰۃ فرض ہے احکامات سے مقصود بندوں سے نماز، روزہ، زکوٰۃ کی ادائیگی ہے ایسے احکام کو احکام عملیہ کہتے ہیں کیونکہ ان کا تعلق عمل سے ہے اور ان کو احکام فرعیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ یہ اصول اعتقادیہ کے علم پر متفرع ہوتے ہیں اور

ان احکام کے بیان سے جو علم متعلق ہوتا ہے اس کو علم الشراع والا حکام کہتے ہیں علم الشراع اس وجہ سے کہتے کہ ان کے علم کا ذریعہ صرف شریعت ہے عقل کا اس میں کوئی دخل نہیں اور ان کو علم احکام بھی کہتے ہیں کیونکہ لفظ احکام بولے جانے کے وقت ذہن انہی باتوں کی طرف منتقل ہوتا ہے جو عمل سے تعلق رکھتی ہیں۔

دوسرے بعض احکام وہ ہیں جو صرف ماننے اور اعتقاد رکھنے سے تعلق رکھتے ہیں مثلاً شریعت کا یہ حکم ہے کہ اللہ حیی ہے، سمیع ہے، بصیر ہے، علیم ہے ان سے مطلوب عمل نہیں بلکہ ان صفات کے ساتھ اللہ تعالیٰ کو متصف ماننا اور اعتقاد کر لینا ہے ایسے احکام کو احکام اعتقادیہ کہتے ہیں کیونکہ اس کا تعلق اعتقاد سے ہے اور ان کو احکام اصلیہ بھی کہتے ہیں کیونکہ احکام عملیہ ان ہی پر متفرع ہوتے ہیں اور جس فن سے ان احکام علمیہ کا علم ہوتا ہے اس کو علم التوحید والصفات کہتے ہیں۔

وقد كانت الاوائل من الصحابه والتّابعين رضوان الله تعالىٰ اجمعين لصفاء عقائد هم ببركته صحبه النبى صلى الله عليه وسلم الخ الىٰ قوله لانّ عنوان مباحثه :-

ترجمہ :- اور متقدمین یعنی صحابہ اور تابعین نبی اقدس ﷺ کی صحبت کی برکت اور آپؐ کے زمانے سے قریب ہونے کے سبب اور نئے مسائل اور اختلافات کم پیش آنے اور قابل اعتماد حضرات سے رجوع اور دریافت کرنے پر قادر ہونے کی وجہ سے ان دونوں علموں کو مدوّن کرنے اور باب وار فصل وار مرتب کرنے اور ان کے مسائل کو جزیات اور کلیات کی شکل میں بیان کرنے سے مستغنی اور بے نیاز تھے اور یہاں تک کہ مسلمانوں کے درمیان فتنے اور ائمہ دین پر ظلم رونما ہوا اور بدعات اور خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اور نئے نئے مسائل اور ان کے بارے میں علماء کے فتاویٰ اور

اہم مسائل میں علماء کی طرف لوگوں کا رجوع بڑھ گیا تو علماء کرام نظر واستدلال اجتہار واستنباط اور قواعد اور اصول تیار کرنے اور ابواب وفصول ترتیب دینے اور دلائل کے ساتھ زیادہ سے زیادہ مسائل بیان کرنے اور اعتراضات کو ان کے جوابات سمیت ذکر کرنے اور اصطلاحی الفاظ کو متعین کرنے اور مذاہب واختلافات بیان کرنے میں لگ گئے اور انہوں نے اس علم کا جو تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام عملیہ کی معرفت عطا کرے فقہ نام رکھا ہے اور جو ادلہ کے ان احوال کی اجمالی معرفت عطا کرے جو مفید احکام ہیں اس کا اصول فقہ نام رکھا اور جو تفصیلی دلائل سے عقائد کی معرفت عطا کرے اس کا نام کلام رکھا۔

حل عبارت :-

قولہ و قد کانت الاوائل :- اس عبارت سے شارح علامہ تفتازانی ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ تدوین علم کلام یہ بدعت ہے، یہ مدعیٰ ہے معترض کی دلیل کو قیاس اقترانی کے نمط پر ذکر کی جاتی ہے قیاس یوں بنے گی تدوین علم کلام بدعتہ لانہ لم یکن فی خیر القرون و کل ما ھکذا شانہ فھو بدعتہ فتدوین ھذا العلم بدعتہ یا اعتراض کی تقریر یوں کی جائے کہ آپ تو علم کلام کی شرافت بیان کرتے ہو حالانکہ اس علم کیلئے کوئی شرافت اور عاقبتہ حمیدہ نہیں ہے کیونکہ یہ علم نہ نبی کریم ﷺ کے زمانے میں تھا نہ تابعین کے زمانے میں پھر اس علم کیلئے شرافت کہاں سے ثابت ہوگئی شارح علامہ تفتازانیؒ اس اعتراض کے جواب دینا چاہتے ہیں۔

جواب :- کا حاصل یہ ہے کہ صحابہ کرام کے عقائد نبی کریم ﷺ کی صحبت کی برکت سے اور

تابعین کے عقائد ذات نبوت سے قریب العھد ہونے کی وجہ سے شکوک وشبہات سے پاک تھے اسی طرح اس زمانے میں نئے مسائل کہ جن کا حکم شریعت میں منصوص نہ ہو اور اختلافات بھی کم پیش آنے تھے اور اگر کوئی نیا مسئلہ بھی آیا یا کسی مسئلے میں کوئی اختلاف ہوا۔ تو ایسے اجلّہ صحابہ سے دریافت کر کے اپنے شکوک وشبہات اور اختلافات کا ازالہ کر سکتے تھے ان وجوہات کی بنا پر انہیں مذکورہ دونوں فنون کی تدوین کی حاجت نہ تھی لیکن بعد میں مسلمانوں کے درمیان اعتقادی فتنے رونما ہوئے اور معتزلہ اور خوارج وغیرہ فرق باطلہ پیدا ہوئے اور علماء حق پر ظلم وزیادتی ظاہر ہونے لگی اور بدعات اور خواہشات نفس کی طرف لوگوں کا میلان ظاہر ہوا اسی طرح عمل سے تعلق رکھنے والے نئے نئے مسائل کثرت سے پیش آنے لگے اور ان کے بارے میں علماء کے جوابات اور فتاویٰ مختلف ہوئے اور اہم مسائل میں لوگوں کا علماء کی طرف رجوع بڑھنے لگا تو جن حضرات کو اللہ تعالیٰ نے نظر واستدلال کی صلاحیت مرحمت فرمائی تھی انہوں نے اجتہاد و استنباط کر کے دونوں فنون کے مسائل کو مدلل کیا اور ان پر وارد کئے جانے والے شبہات واعتراضات کو ذکر کر کے ان کے جوابات دئے۔

قولہ وسمّوا ما یفید معرفتہ الاحکام الخ :- جس علم سے تفصیلی دلائل کے ساتھ احکام اعملیہ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اس کا نام فقہ رکھا اس عبارت پر ایک مشہور اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- حاصل اعتراض یہ ہے کہ فقہ کی تعریف ما یفید کے ساتھ کرنا یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور لازم آئیگی یا تو اتحاد بین المفید والمفاد کی خرابی لازم آئیگی یعنی مفید اور مفاد دونوں ایک بن جاتے ہیں اور یا متباینین میں سے ایک مباین کو دوسرے مباین کے ساتھ مسمّی کرنے کی خرابی لازم آئے گی۔

وجه الملازمه :- یہ ہے کہ **مایفید** دو حال سے خالی نہیں ہے یا تو عین معرفت احکام ہوگا جو کہ فقہ ہے یا تو غیر ہوگا اگر مایفید عین معرفت احکام ہے تو اتحاد بین المفید والمفاد لازم آیا اور اگر **مایفید** غیر معرفت احکام ہے تو ایک مبائن کو دوسرے مبائن کے ساتھ مسمیٰ کرنا لازم آیا جب کہ دونوں شقین باطل ہیں۔

جواب ۱ :- یہ دیا گیا ہے کہ شق ثانی کو اختیار کرتے ہیں کہ مایفید معرفۃ احکام کا غیر ہے لیکن رہ گیا اعتراض تو اسکا جواب یہ دیتے ہیں کہ **مایفید** معرفت احکام کا غیر تو ہے لیکن **باالکلیه** غیر نہیں بلکہ مناسبت موجود ہے مناسبت یہ ہے کہ مایفید عبارت ہے۔ مسائل مدللة سے اور یہ سبب ہے معرفت احکام کیلئے جو فقہ ہے۔ تو یہ تسمیهته السبب باسم المسبب کے قبیل سے ہے

جواب ۲ :- یہ دیا گیا ہے کہ مایفید سے مراد احکام کلیہ ہیں اور معرفت احکام سے مراد احکام جزئیہ ہے اور معرفۃ احکام کلیہ سے معرفت احکام جزئیہ آجاتے ہیں جیسے الصلوٰۃ واجبۃ یہ ایک حکم کلی ہے اس سے معرفت جزئی آسکتا ہے جیسے صلوٰۃ زید وغیرہ واجب ہے

جواب ۳ :- یہ دیا گیا ہے کہ شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی مایفید معرفت احکام کا عین ہے باقی رہ گیا اعتراض تو اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ مفید اور مفاد کے درمیان مغایرت اعتباری بھی کافی ہے اور مغایرت اعتباری موجود ہے وہ اس طرح کہ جو کتاب میں لکھی ہوئی ہو ذہن میں حاصل نہ ہو تو مفید ہے اور جب ذہن میں حاصل ہو جائے تو مفاد ہے جیسے علم زید صفت کمال کا فائدہ دیتا ہے اور علم زید صفت اس حثیت سے کہ کتاب میں مسطور ہے مفید ہے اور علم زید صفت کمال کا فائدہ دیتا ہے کہ ذہن میں حاصل ہو جائے تو مفاد ہے۔

اعتراض:۔اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ معرفت احکام سے مراد یا تو معارفت جمیع احکام ہے یا بعض معیّن احکام ہے مثلاً نصف وثلث یا بعض مبہم یا اکثر یہ تمام احتمالات باطل ہیں اول تو اس وجہ سے باطل ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ صاحب سے دہر کے بارے میں پوچھا گیا تو امام صاحب نے لا ادری میں جواب دیا نیز حضرت امام مالک صاحب سے 40 مسائل کے بارے میں پوچھا گیا تو آپ نے صرف 4 کا جواب دے کر 36 کے بارے میں لا ادری کہا دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ احکام کی کمیت تو مجہول ہے ان کے لئے نصف اور ثلث کو معلوم نہیں کی جاسکتی تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ جس شخص کو ایک یا دو مسئلے دلیل کے ساتھ معلوم ہوں اس کو فقیہ کہا جائے حالانکہ ایسے شخص کو فقیہ کہنا خلاف اجماع ہے اور چوتھا احتما اس وجہ سے باطل ہے کہ اکثر تو وہ ہوتا ہے جو نصف سے زیادہ ہو تو جب نصف معلوم نہ ہو بلکہ مجہول ہے تو اکثر بھی مجہول ہوگا۔

جواب:۔یہ دیا گیا ہے کہ احکام سے مراد جمیع احکام ہیں اور علم بالا حکام کا معنیٰ ہے کہ ملکہ استخراج اس کو حاصل ہوگا (نبراس)

فائدہ:۔ علم فقہ مختلف فنون کی طرف منقسم ہے۔نمبرا ۔ان میں سے فن عبادت ہے اس فن میں طہارت ہے نماز ہے زکوٰۃ صوم اور حج ہے اعتکاف اور وقف ہے۔دوسرا ان میں سے حفظ نسل ہے اس میں سے نکاح ہے اور طلاق ہے تیسرا فن حفظ مال ہے اس میں سے بیع ہے اجارہ ہے ھبہ ہے امانت ہے شرکت ہے مزارعت ہے چوتھا فن عدل ہے اس میں سے قضاء ہے شہادت ہے پانچواں فن سیاست ہے اس میں سے جہاد ہے حدود ہے جنایات ہے چھٹا فن حظر واباحت ہے اس میں سے ذبائح صید ہے اور لباس ہے ساتواں فن فرائض ہے

(حاشیہ مولوی ملتانی)

فائدہ:۔اجمالاً ادلہ کے احوال میں سے چند احوال یہ ہیں نمبرا قرآن کے احوال میں سے یہ ہے کہ قرآت شاذہ جو رجال ثقات سے مروی ہو اس پر عمل کیا جائے گا اس لئے کہ اس کا درجہ حدیث صحیح سے کم نہیں نمبر 2 حدیث کے احوال میں سے یہ ہے کہ حدیث کے راوی نے اگر اپنی روایت کردہ حدیث کے خلاف عمل کیا تو

یہ دلیل ہے اس بات پر کہ یہ حدیث منسوخ ہو چکی ہے نمبر 3 قرآن اور حدیث دونوں کے احوال میں سے یہ ہے کہ امر وجوب کیلئے ہے اگر کوئی قرینہ موجود ہو عدم وجوب پر نمبر 4 احوال اجماع سے یہ ہے کہ اجماع حجت ہے اس پر عمل کرنا واجب ہے بوجہ ان آیات اور احادیث کے جو اجماع کے بارے میں وارد ہو چکی ہے نمبر 5 احوال قیاس میں سے یہ ہے کہ قیاس حجت ہے اس لئے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے فاعتبروا یا اولی الابصار نمبر 6 احوال قیاس میں سے یہ ہے کہ قیاس خفی اگر قوی ہو تو اس کو قیاس جلی پر ترجیح حاصل ہوگی پھر مجتھد ان مجملات سے ادلہ تفصیلیہ کا استخراج کرتے ہیں احکام عملیہ پر (نبراس)

فائدہ :-اجماع حجت قطعی ہے یا ظنی اس میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع حجت قطعی ہے احناف میں سے شمس الائمہ کا یہی مذہب ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع حجت ظنی ہے ان میں سے امام رازی بھی ہے بعض کہتے ہیں کہ اجماع کیلئے مراتب ہے صحابہ کرام کی اجماع بمنزلہ کتاب اور خبر متواتر کے ہے اور بعد میں آنے والوں کی اجماع بمنزلہ خبر مشہور کے ہے۔

لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فی كذا وكذا الخ الٰی قوله ومعظم خلافياته:-

ترجمہ :-اس علم کا نام کلام رکھا اس لئے کہ اس علم کے مسائل کا عنوان ان کا قول **الکلام فی کذا و کذا** ہوا کرتا تھا اور اس لئے کہ کلام کا مسئلہ اس علم کے مسائل میں سب سے زیادہ مشہور تھا اور سب سے زیادہ نزاع اور جدال کا باعث تھا یہاں تک کہ بعض ظالموں نے بہت سے اہل حق کو قرآن کے مخلوق ہونے کا قائل نہ ہونے کی وجہ سے قتل کرا دیا۔ اور اس لئے کہ یہ علم مسائل شرعیہ کو ثابت کرنے اور مخالفین کو ساکت ولا جواب کرنے کے سلسلہ میں کلام پر قدرت پیدا کرتا ہے جس طرح منطق فلاسفہ کے لئے اور اس لئے کہ کلام کے ذریعہ سیکھے اور سکھائے جانے والے علوم میں یہ علم اول الواجبات ہے اس وجہ سے اس پر اس نام کا اطلاق کیا گیا پھر دوسرے علوم سے ممتاز رکھنے کے لئے یہ نام اسی علم کے

ساتھ خاص کر دیا گیا اور دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا اور اس لئے کہ یہ علم صرف بحث ومباحثہ اور جانبین سے کلام کو ادلنے بدلنے سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے علاوہ علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہو جاتے ہیں اور اس لئے کہ یہ علم دیگر علوم کے مقابلہ میں زیادہ نزاع اور اختلاف والا ہے اس بنا پر یہ علم مخالفین کے ساتھ کلام کرنے اور ان کی تردید کا زیادہ محتاج ہے اور اس لئے کہ یہ علم اپنے دلائل کے قوی ہونے کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا کہ بس یہی کلام ہے اسکے علاوہ علوم کلام ہی نہیں جیسا کہ دو کلاموں میں سے قوی تر کے متعلق کیا جاتا ہے کہ یہی کلام ہے اور اس لئے کہ یہ علم ایسے قطعی دلائل پر مبنی ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے ہوتی ہے دیگر علوم کے مقابلہ میں دل میں تیزی سے اثر کرنے والا اور اس میں سرایت کرنے والا ہے لھذا اسکو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا جو **کلم** سے مشتق ہے اور **کلم** کا معنیٰ زخمی کرنا ہے اور یہی متقدمین کا علم کلام ہے

قولہ لان عنوان مباحثہ:- اس عبارت سے شارح علم کلام کے آٹھ وجوہ تسمیہ ذکر کرتے ہے

نمبر۱:- اس فن کے مباحث کا عنوان الکلام فی کذا وکذا ہے مثلاً قرآن کے مخلوق یا غیر مخلوق ہونے کے مسئلہ کا عنوان الکلام فی مسئلہ خلق القرآن ہوا کرتا تھا

نمبر۲:- اس فن کے مسائل میں کلام الٰہی کے حادث ہونے یا قدیم ہونے کا مسئلہ ایک زمانے میں دیگر مسائل کے مقابلے میں زیادہ **شہرۃ** کا حامل رہا تو تسمیہ **شئی با اسم اشہر اجزائیہ** کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا۔

نمبر۳:- جس طرح منطق کو منطق کے ساتھ اس وجہ سے مسمیٰ کیا جاتا ہے کہ منطق علوم فلسفہ میں قوت

نطق کا فائدہ دیتا ہے اسی طرح اس علم کو کلام کے ساتھ موسوم کیا کیونکہ یہ علم علوم شرعیہ میں قوت تکلم کا فائدہ دیتا ہے۔

نمبر۴ :- یہ علم ایک ایسا علم ہے کہ جس سے ذات باری تعالیٰ کی معرفت حاصل ہوتی ہے اور ذات باری تعالیٰ کی معرفت اول الواجبات ہے کیونکہ ایمان باللہ والرسول اول الواجبات ہے۔تو یہ علم بھی کلام کے ذریعے سیکھنے سکھائے جانے والے علوم میں اول الواجبات ہوگا لہٰذا اس علم کو اول الواجبات ہونے کی وجہ سے اس کو کلام کے ساتھ موسوم کیا گیا اور دیگر علوم سے ممتاز کرنے کیلئے یہ نام اسی کے ساتھ خاص کیا گیا دیگر علوم پر اس نام کا اطلاق نہیں کیا گیا۔

نمبر۵:- یہ علم فریقین کے درمیان کلام اور بحث اور مباحثہ ہی سے حاصل ہوتا ہے بخلاف دیگر علوم کے کہ دیگر علوم کتابوں کے مطالعہ اور غور وفکر سے بھی حاصل ہوتے ہیں تو گویا کلام اس علم کے حصول اور اس علم میں پختگی پیدا ہونے کا سبب ہے۔اس لئے تسمیہ الشئی باسم السبب کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا

نمبر۶ :- اس علم میں بنسبت دیگر علوم کے خلاف ونزاع زیادہ ہے کیونکہ اس علم میں مخالفت کرنے والے اہل قبلہ میں سے بہتر ۷۲ فرقے ہیں لہٰذا رفع خلاف اور مخالفین کی تردید کی خاطر اس علم کو مخالفین کے ساتھ کلام اور بحث ومباحثہ کی شدید حاجت ہے۔تو یہ علم محتاج ہوا اور کلام محتاج الیہ جب ایسا ہوا۔تو **تسمیته المحتاج باسم المحتاج الیه** کے طور پر اس علم کا نام کلام رکھا گیا۔

نمبر۷ :- جس طرح دو کلامین میں سے ایک کلام زیادہ قوی ہو مبنی بر دلیل ہو تو اس کے متعلق حصر کے ساتھ کہتے ہیں کہ کلام تو بس یہی ہے اسی طرح یہ علم بھی اپنے دلائل کی قوت کی وجہ سے ایسا ہو گیا گویا

بس یہی کلام ہے دیگر علوم اس کے مقابلے میں کلام کہلانے کے مستحق ہی نہیں۔

نمبر ۸ :- اس فن کے مسائل ایسے قطعی اور عقلی دلائل سے ثابت ہیں جن میں سے بیشتر کی تائید نقلی دلائل سے بھی ہوتی ہے اس بناء پر دل میں زیادہ اثر انداز ہو جاتے ہیں۔ گویا کہ وہ سینے کو زخمی کرتے ہوئے دل میں اتر جاتے ہیں لہٰذا اس علم کو اس کلام کے ساتھ موسوم کیا جو کہ مشتق ہے **کلم** سے جسکا معنیٰ زخمی کرنے کا ہے۔

:- نوٹ :-

آج بروز سوموار ۱۲ جمادی الاولیٰ بمطابق ۲ جون ۲۰۰۵ء جس وقت بندہ یہ اوراق لکھ رہا تھے تو ایک آفسوسناک خبر پہنچی کہ جامعہ بحرالعلوم کے لائق طالبعلم عبدالرحمٰن شہید چھٹیاں گزارنے کے بعد واپس آرہے تھے کہ راستے میں کرنٹ لگنے سے خالق حقیقی سے جا ملے جو شرح عقائد کے سبق میں بھی شریک تھے۔ **انا للہ و انا الیہ راجعون۔**

ھذا ھو کلام القدماء :- یعنی جو علم معرفت عقائد کا فائدہ دیتا ہے بغیر خلط فلسفیات کے وہ سلف کا کلام ہے

هذا :- هذا کے مشار الیہ میں تین احتمال ہے (۱) بشرط شیئ یعنی معرفت عقائد مع خلط فلسفیات (۲) لا بشرط شیئ یعنی معرفت عقائد مطلقاً عام ہے کہ خلط فلسفہ ہو یا نہ ہو (۳) بشرط لا شیئ یعنی بشرط عدم خلط فلسفہ ان تینوں احتمالات میں سے دو احتمال فاسد ہے ایک احتمال صحیح ہے احتمال اول تو اس وجہ سے فاسد ہے کہ خلط فلسفہ متاخرین کے کلام میں ہے نہ کہ متقدمین کے کلام میں اور دوسرا احتمال اس وجہ سے فاسد

ہے کہ اس میں بھی تو خلط فلسفہ کا احتمال ہے اور اسکو پہلے ہی سے رد کر دیا گیا ہے لھذا ایک احتمال صحیح ہے یعنی معرفت عقائد بغیر خلط فلسفہ کے

اعتراض:- یہ ہوتا ہے کہ شارح نے وجوہ تسمیہ درمیان میں ذکر کئے ہیں حالانکہ مناسب یہ تھا کہ کلام متقدمین ذکر کرنے کے بعد کلام متاخزین کو ذکر کرتے بعد میں وجوہ تسمیہ کو ذکر کرتے کیونکہ متاخزین کا جو کلام ہے وہ بھی تو کلام ہے

جواب:- جواب یہ ہے کہ علم کلام کو کلام کے ساتھ موسوم کیا ہے یہ تسمیہ چونکہ مقدمین کی طرف سے واقع ہو چکی ہے نہ کہ متاخرین کی طرف سے متاخرینے اس تسمیہ میں متقدمین کی موافقت کی ہے اس وجہ سے مناسب یہ تھا جیسا کہ شارح نے یہ کہا تھا کہ وجوہ تسمیہ کو کلام متقدمین کے بعد ذکر کرنے سے یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ وجہ تسمیہ متقدمین کی طرف سے ہے نہ کہ متاخرین کی طرف سے

:- حل عبارت :-

ومعظم خلافیاتیه مع الفرق الاسلامیه :- یہاں شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ متقدمین کا زیادہ تر اختلاف اسلامی فرقوں میں سے زیادہ معتزلہ کے ساتھ تھا اس لئے کہ معتزلہ پہلا گروہ ہے جنہوں نے عقائد کے باب میں اس چیز کی مخالف قواعد کی بنیاد رکھی جس کو ظاہر سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہؓ کی جماعت عمل پیرا رہی معتزلہ کے کلام کا مبنٰی چونکہ قواعد فلاسفہ تھے اس وجہ سے معتزلہ کے ساتھ اختلاف زیادہ رہا۔

مثال :- اہل سنت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ رویئت باری تعالٰی ممکن ہے اس پر نصوص بھی شاہد ہے کہ اہل جنت باری تعالٰی کو دیکھ لیں گے۔

لیکن معتزلہ نے رویت باری تعالیٰ کا انکار کیا ہے اور انہوں نے قواعد فلاسفہ پر اعتبار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ رویت کیلئے یہ شرط ہے کہ رائی اور مرئی ان دونوں کے درمیان مسافت ہو نہ انتہائی بعید اور نہ انتہائی قریب اور اللہ تعالیٰ اس سے بلند اور بالا ہے اہل سنت والجماعت ان کو جواب دیتے ہیں کہ یہ تو ایک ظاہری شرط ہے رائی اور مرئی کے درمیان اور موثر حقیقی رویت میں ذات باری تعالیٰ ہے اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اس شرط کو ختم کردیں یہ بحث اپنے مقام پر آنے والا ہے۔

وجه تسميه معتزله:- ایک آدمی امام حسن بصریؒ کے پاس آیا اور کہنے لگا۔ یا امام الدین ظهر في زماننا جماعته بكفرون صاحب الكبيره و جماعته يقولون لا يضر مع الايمان معصيته تو اس وقت واصل بن عطا کھڑے ہو گئے اور کہنے لگے مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر ہے مسجد کے کسی ستون کے پاس جا کر بیٹھ گئے اس جملے کو دہراتے تھے اور یہ کہتے تھے کہ اگر بغیر توبہ کے مرگیا جہنم میں داخل ہوگا اس پر امام حسن بصریؒ نے فرمایا قد اعتزل عنّا

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ خود امام حسن بصریؒ سے یہ بات بھی منقول ہے کہ مرتکب کبیرہ نہ مومن ہے نہ کافر تو پھر واصل بن عطا کیوں معزول ہو گیا۔ اسکے مذہب سے

جواب :- امام بصریؒ نے ایمان اور کفر جہری کے درمیان واسطہ ثابت کیا ہے کہ کفر دو قسم پر ہے جہری جو اعلانیہ کفر کرتا ہو یہ کافر جہری ہے دوسرا جو جہراً تو کفر نہ کرتا ہو دل میں کفر کرتا ہو اس کو منافق کہتے ہیں اور معتزلہ ایمان نفاق اور کفر کے درمیان واسطہ ثابت کرتے ہیں۔

اعتراض :- کہ معتزلہ کے کلام کو بھی امام حسن کے کلام پر محمول کیا جائے کہ جیسا امام حسنؒ ایمان اور کفر کے درمیان واسطہ مانتے ہیں معتزلہ بھی اس کے قائل ہیں۔

جواب :- معتزلہ کے دلائل اس بات سے انکار کرتے ہیں اس وجہ سے کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اہل ملت کے اسماء اہل کبائر میں مختلف اقوال ہیں خوارج کہتے ہیں کہ اہل کبائر کافر ہیں جہمیہ کہتے ہیں کہ اہل کبائر مومن ہیں امام حسنؒ کہتے ہیں کہ منافق ہیں لھذا ہم نے متفق علیہ پر عمل کیا ہے یعنی اہل کبائر فا سق ہیں فسق میں تو تمام کا اتفاق ہے مختلف فیہ قول کو چھوڑ دیا۔

اثبات واسطہ :- معتزلہ کہتے ہیں کہ اتیان با الواجبات ترک منھیات یہ جز ہے حقیقت ایمان کا اور کفر عبارت ہے تکذیب سے لھذا مرتکب کبیرہ نہ تو مومن ہے اسوجہ سے کہ جز فوت ہوئی۔ اور نہ کافر ہے اسوجہ سے کہ مرتکب کبیرہ مصدق ہے اور مقر ہے تو واسطہ ثابت ہو گیا۔ کہ مرتکب کبیرہ فاسق ہے

توھم :- متوھم یہ توھم کرسکتا ہے کہ واسطہ سے مراد واسطہ بین الایمان والکفر نہ ہو بلکہ واسطہ بین الجنتہ والنار مراد ہو اس وجہ سے کہ فاسق نہ تو مومن ہے معتزلہ کے نزدیک کہ جسکا محل جنت ہو اور نہ کا فر ہے کہ جس کا محل جہنم ہو لھذا جنت اور جہنم کے درمیان واسطہ ثابت ہو گیا۔

دفع توھم :- یہ توھم غلط ہے اس وجہ سے کہ معتزلہ کے نزدیک یہ قانون ہے کہ فاسق اگر بغیر توبہ کے مر گیا تو وہ مخلد فی النار ہو گا جب نار اس کے لئے مقر ہے تو پھر واسطہ کہاں سے ثابت ہو جاتا ہے

اعتراض :- اہل حق کے نزدیک بھی واسطہ ثابت ہے جسکو اعراف کہتے ہیں تو پھر خصوصاً واصل بن عطاء کو سبب اعتزال کیوں کیا گیا۔

جواب :- اہل حق کے نزدیک اہل اعراف انجام کے اعتبار سے جنت میں داخل ہو جائنگے جیسے کہ قرآن کے اس آیۃ کی تحت مفسرین لکھتے ہیں

وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا بيسما هم اى رجال من

الموحدین قصروفی العمل فیحبسون بین الجنته والنار حتیٰ یقضی اللہ بینھم بما شاء

وھم سمو انفسھم اصحاب العدل والتوحید الیٰ قولہ فسموا اھل سنت والجماعت

ترجمہ :- اورانہوں نے خوداپنا نام اصحاب العدل وتوحید رکھا اللہ تعالیٰ پر اطاعت گزار کوثواب اور گنہگار کوعذاب دینے کے واجب ہونے کا قائل ہونے اور اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کرنے کی وجہ سے پھر معتزلہ علم کلام میں حد سے زیادہ مشغول ہوگئے اور بہت سے اصول واحکام میں انہوں نے فلاسفہ کا دامن تھام لیا اورلوگوں کے درمیان ان کا مذہب پھیل گیا یہاں تک کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنے استاد ابوعلی جبائی سے کہا کہ آپ ایسے تین بھائیوں کے بارے میں کیا کہتے ہوجن میں سے ایک اللہ تعالیٰ کا اطاعت گزار ہوکر مرا اور دوسرا گنہگار ہوکر مرا اور تیسرا بچپن میں مرگیا تو استاد نے جواب دیا کہ پہلے کو جنت میں ثواب دیا جائے گا اور دوسرے کو جہنم میں سزادی جائے گی اور تیسرے کو نہ ثواب دیا جائے گا اور نہ عذاب دیا جائے گا اس پر اشعری نے پوچھا کہ اگر تیسرا یہ کہے اے رب آپ نے مجھے بچپن ہی میں کیوں ماردیا اور بڑا ہونے تک مجھے کیوں رہنے نہ دیا کہ آپ پر ایمان لاتا اور آپ کی اطاعت کرتا اور جنت میں داخل ہوتا تو رب کیا فرمائے گا اس پر استاد نے جواب دیا کہ رب فرمائے گا میں تمہارے متعلق جانتا تھا کہ تم بڑے ہوکر میری نافرمانی کروگے اور جہنم میں داخل ہوجاؤ گے تمہارے لئے بہتر یہیں تھا کہ بچپن میں مرگئے تو اشعری نے پوچھا کہ اگر دوسرا کہے کہ اے میرے رب آپ نے مجھے بچپن ہی کیوں نہ مارا تا کہ میں آپ کی نافرمانی نہ کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو رب کیا جواب دیتا

اس پر ابو علی جبائی خاموش ہو گئے اور اشعری نے ان کا مذہب ترک کر دیا اور اپنے متبعین کے ساتھ معتزلہ کی رائے کے ابطال اور اس چیز کی اثبات میں لگ گئے جس کو سنت نے بیان کیا اور جس پر صحابہ کرام کی جماعت عمل پیرا رہی اس لئے اہل سنت والجماعت ان کا نام رکھا گیا۔

:- حل عبارت :-

معتزلہ اپنے آپ کو اصحاب عدل اور توحید کہتے ہیں اصحاب عدل اس وجہ سے کہتے ہیں کہ معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ مطیع کیلئے ثواب دینا اور عاصی کے لئے عقاب دینا۔ اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور اصحاب توحید اس وجہ سے کہتے ہیں کہ معتزلہ نے اللہ تعالیٰ سے صفات قدیمہ کی نفی کی ہے کہ اگر صفات قدیمہ کو تسلیم کیا جائے تو تعدد قدماء کی خرابی لازم آئیگی لیکن اس کے برخلاف اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی چیز واجب نہیں بلکہ جب اللہ تعالیٰ جس کو عقاب دیتے ہیں تو یہ اللہ تعالیٰ کا عدل ہوتا ہے اور شرک اس وقت لازم آتا ہے جبکہ تعدد ذوات قدیمہ کی ہو نہ کہ صفات قدیمہ کی۔

معتزلہ کا عقیدہ :- معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ اصلح للعبد علی اللہ واجب یعنی بندے کیلئے جس چیز میں نفع اور فائدہ ہو تو اللہ تعالیٰ پر ہر اس چیز کا کرنا واجب ہے۔

مناظرہ :- امام عزیمت حضرت امام احمد بن حنبلؒ کی وفات کے بعد اللہ تعالیٰ نے امام ابوالحسن اشعریؒ کو وجود بخشا امام ابوالحسن اشعری اپنے استاد ابی علی جبائی معتزلی سے کہنے لگا کہ ان تین بھائیوں کے بارے میں آپ کا کیا خیال ہے جن میں سے ایک بڑے ہو کر عاصی بنا اللہ تعالیٰ کا نافرمان بنا پھر اسی نافرمانی کے اندر اس کو موت آ گئی۔ ابو علی جبائی نے جواب دیا کہ اس کو عقاب ہوگا پھر پوچھا کہ دوسرا اللہ تعالیٰ کا فرمانبردار اور مطیع بنا پھر اسی حالت میں اس کو موت آئی ابو علی جبائی نے جواب دیا کہ

اس کو ثواب ہوگا اور پھر پوچھا کہ تیسرے کو حالت صغر میں موت آگئی ابو علی جبائیؒ نے جواب دیا کہ اس کو نہ ثواب ہوگا اور نہ ہی عقاب ہوگا امام ابوالحسن اشعریؒ نے فرمایا کہ اگر چھوٹے نے اللہ تعالیٰ سے یہ کہا کہ اے اللہ آپ نے مجھے بڑا کیوں نہیں کیا تاکہ میں آپ کی اطاعت کرتا آپ کا فرمانبردار بنتا پھر آپ مجھے جنت میں داخل کرتے ابو علی جبائی نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ اس سے فرمائیں گے کہ مجھے معلوم تھا کہ آپ اگر بڑے ہوتے تو آپ نافرمان ہوتے عاصی ہوتے پھر آپ جہنم میں جاتے۔ آپ کیلئے یہی مفید تھا کہ حالت صغر میں مرجاتے امام صاحب نے پھر سوال کیا کہ اگر عاصی اور نافرمان نے اللہ تعالیٰ سے یہ کہا کہ اے اللہ تعالیٰ آپ نے ہمیں حالت صغر میں موت کیوں نہیں دی تاکہ میں آپ کی نافرمانی نہیں کرتا اور جہنم میں داخل نہ ہوتا تو ابی علی جبائی خاموش ہوگیا ابو علی جبائی سے جواب نہیں بن سکا تو امام صاحب نے مسجد کے ممبر پر چڑھ کر اعلان کیا کہ میں عقائد معتزلہ سے تائب ہو چکا ہوں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ کہنا کہ **صغیر لا یثاب ولا یعاقب** یہ درست نہیں کیونکہ لا یثاب اور لا یعاقب کو اگر تسلیم کیا جائے تو مستلزم ہے۔ واسطہ بین الجنت والنار کیلئے کہ جنت اور نار کے درمیان واسطہ ہو حالانک معتزلہ جنت اور نار کے درمیان واسطہ کے قائل نہیں ہے اس طرح یہ مستلزم ہے اس بات کے لئے کہ جنت اور نار دارِ ثواب اور دار عقاب نہ ہوں حالانکہ تالی دونوں شقوں کے ساتھ باطل ہے پہلی شق تو اس وجہ سے باطل ہے کہ معتزلہ واسطہ کے قائل نہیں اور دوسری شق اس وجہ سے اس سے یہ لازم آتا ہے کہ جنت اور نار دار ثواب اور دار عقاب نہ ہوں حالانکہ دار کی اضافت ثواب کی طرف اور دار کی اضافت عقاب کی طرف اضافت لامیہ ہے اور اضافت لامیہ مفید اختصاص ہے یعنی **موضوعین لثواب والعقاب** :جب تالی دونوں شقوں کے ساتھ باطل ہوگیا تو مقدم بھی باطل ہے

یہ کہنا کہ **لا یثاب ولا یعاقب** یہ بھی باطل ہوگیا۔

جواب :- اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاسکتے ہیں ایک یہ کہ ثواب قصر ہے جنت پر یعنی ثواب بغیر جنت کے نہیں لیکن جنت ثواب پر قصر نہیں کہ ثواب سے تجاوز نہ کریں بلکہ یہ ہوسکتا ہے کہ جنت ہو لیکن ثواب نہ ہو اس طرح عقاب قصر جہنم پر یعنی عقاب بغیر جہنم کے نہیں، لیکن جہنم عقاب پر قصر نہیں کہ عقاب سے تجاوز نہ کریں۔

۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ قصر جانبین سے ہے جنت قصر ہے ثواب میں ثواب قصر ہے جنت میں اس طرح عقاب قصر ہے، جہنم میں جہنم قصر ہے عقب میں لیکن نسبت کرتے ہوئے اہل ثواب اور اہل عقاب کی طرف اس وجہ سے کہ معتزلہ کے نزدیک ثواب اور عقاب اعمال پر مرتب ہوتے ہیں اور اعمال مکلّف پر لازم ہے صغیر چونکہ مکلّف نہیں ہے اس وجہ سے **لا یثاب ولا یعاقب** کہنا درست ہے۔

فائدہ :- معتزلہ دو فرقوں میں تقسیم ہوگئے ا۔ معتزلہ بصرہ ۲۔ معتزلہ کوفہ

معتزلہ بصرہ پھر دو فرقوں میں تقسیم ہوگئے ا۔ جبائیون ۲۔ غیر جبائیون

معتزلہ جبائیون کہتے ہیں کہ **اصلح و انفع للعبد فی دینہ فی علم اللہ** واجب ہے اللہ تعالیٰ پر یعنی بندے کیلئے جو چیز اصلح ہے اور انفع ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس کا کام کرنا واجب ہے اس کے دین میں اور اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے کہ یہ چیز اس کیلئے انفع ہے۔

اور غیر جبائیون کہتے ہیں **اصلح و انفع للعبد فی النفس الامر** اللہ تعالیٰ پر واجب ہے اور معتزلہ کوفہ کہتے ہیں کہ اصلح کا معنیٰ ہے **اوفق للحکمت** یعنی جو چیز بندہ کیلئے نفع مند ہے اللہ تعالیٰ کی حکمت کے موافق ہے تو اللہ تعالیٰ پر اس فعل کا کرنا واجب ہے۔

امثلہ :- معتزلہ جبائیون کے نزدیک مثال یہ ہے کہ صغیر کا حالت صغر میں موت کا آجانا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات تھی کہ اگر یہ صغیر بڑا ہوتا تو یہ نافرمان ہوتا عاصی ہوتا۔لہٰذا اس کے لئے اس میں نفع ہے کہ حالت صغر میں موت آگئی۔

معتزلہ غیر جبائیون کے نزدیک مثال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ صغیر کو بڑے کر دیتے پھر اس کو عقل دیتے پھر اس کی طرف پیغمبر بھیجتے اس پر تعریض دین کرتے ہیں یہ چیزیں چونکہ نفس الامر میں عبد کیلئے نفع مند ہے۔

معتزلہ کوفہ کے نزدیک مثال یہ ہے کہ عاصی نافرمان آدمی ہے حالت کفر میں اگر چہ اس کو موت آگئی ہے لیکن اس عاصی نافرمان آدمی کے نسل سے علماء، صلحاء پیدا ہو گئے ہیں۔ یہ بات اللہ تعالیٰ کی حکمت کے بالکل موافق ہے اس وجہ سے کہ ترک خیر کثیر لاجل عدم ارتکاب شر قلیل یہ حکمت کے مخالف ہے۔

اعتراض :- معتزلہ جبائیون پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عاصی نافرمان کے بارے میں آپ کے پاس کیا جواب ہے کیونکہ عاصی نافرمان کیلئے اللہ تعالیٰ کے علم میں یہ بات بہتر تھی یا تو اللہ تعالیٰ اس کو پیدا نہ کرتے یا حالت صغر میں اس کو موت آجاتی اور یا اللہ تعالیٰ اس کو **مسلوب العقل** بنا دیتے۔

جواب :- بعض حضرات نے جبائیون کی طرف سے جواب دینے کی کوشش کی ہے کہ اصلح للعبد اللہ تعالیٰ پر اس وقت واجب ہے اگر اس اصلح کی وجہ سے اصلح آخر فوت نہ ہوتا ہو اور اصلح آخر اس اصلح سے اقویٰ ہو۔اور کثیر ہو مثلاً اگر عاصی نافرمان اگر حالت صغر میں فوت ہوتا تو اس کے والدین اور اس کے بھائی اس پر جزع فزع کر کے وہ بھی نافرمان بن جاتے تو یہاں اصلح اخر فوت ہو جاتا ہے اس لئے اس کو حالت صغر میں موت نہ آئی لیکن یہ جواب ناقص و نا تمام ہے کیونکہ اس سے تو

یہ لازم آتا ہے کہ جس شخص کے بارے میں جو چیز اصلح تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس کے بارے میں یہ نہیں کی اسے تو ظلم نظر آتا ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ تعالیٰ ظلم سے پاک ہے تو صحیح جواب یہ ہے جو ماقبل میں گزر چکی کہ اصلح کا معنیٰ ہے اوفق للحکمت جب امام ابوالحسن شعریؒ کے سوال کا جواب دینے کی بجائے جبائی خاموش ہو گیا اس وقت سے امام شعری اعتزال کے رد کرنے میں لگ گیا اور یہ احساس ہوا کہ یہ تمام ذہانت کی باتیں ہیں چنانچہ امام صاحب نے اعلان کیا کہ اب تک میں معتزلی تھا لیکن آج کے بعد میں مذہب اعتزال سے توبہ کرتا ہوں اس روز سے امام صاحب بمع اپنے متبعین کے حدیث اور سنت کے بیان کردہ اور جماعت صحابہؓ کرام کے اختیار کردہ طریق میں لگ گیا اس وجہ سے اہل سنت والجماعت کے ساتھ موسوم ہو گئے

فائدہ اطفال موءمنین:- اور اطفال مشرکین اور اعراف کے بارے میں اہل سنت والجماعت کے نزدیک مسئلہ محل خلاف ہے اطفال موءمنین کے بارے میں دو مذہب ہے۔

۱۔ اطفال موءمنین جنت میں جائینگے صحیح قول بھی یہی ہے اس کے بارے میں بہت سی روایات منقول ہیں مثلاً حدیث ابن عمرؓ قال قال رسول اللہ ﷺ کل مولو دیولد فی الاسلام فھو فی الجنہ شعبان ریان یقول یارب رعلی ابوی

۲۔ اطفال مومنین کی حالت اللہ تعالیٰ کے علم کو حوالہ ہے بلوغ کے بعد اللہ تعالیٰ کو انکا علم ہے انکا متدل حضرت عائشہؓ کی روایت ہے قالت دعیٰ رسول اللہ ﷺ الیٰ جنازہ صبی من الانسار فقلت طوبیٰ لھٰذا عصفور من عصافیر الجنتہ لم یعمل سوء ولم یدرکہ فقال اوغیر ذالک یا عائشہ ان اللہ خلق لجنہ اھل خلقھم لھا وھم فی اصلاب آباھم وخلق للنار اھل خلقھم لھا وھم فی اصلاب آباھم رواہ مسلم

ان حضرات کو یہ جواب دیا جاتا ہے کہ نبی کریم ﷺ نے اطفال مومنین کے بارے میں جو توقف فرمایا تھا یہ اس وقت تھا جبکہ آپ ﷺ کو بذریعہ وحی یہ اطلاع نہیں دی گئی تھی کہ اطفال مومنین جنت میں جا ئینگے۔

اطفال کفار :- کے بارے میں مختلف مذاہب ہے۔

۱۔ اطفال کفار جنت میں جائیں گے جمہور کے نزدیک صحیح قول بھی یہی ہے یہ استدلال کرتے ہیں حدیث ابراہیم الخلیلؑ راہ نبیؐ فی الجنتہ حولہ اولاد الناس قالو یا رسول اللہ واولاد المشرکین قال و اولاد المشرکین رواہ بخاری

۲۔ اطفال مشرکین جہنم میں جائیں گے یہ فرقہ استدلال کرتے ہیں اس حدیث سے جس میں فرمایا گیا ہے۔ الوالدۃ والموء ودۃ فی النار رواہ ابو داؤد اس استدلال کے دو جوابات دیئے جاتے ہیں۔

۱۔ موء ودۃ سے مراد موء ودۃ لہا ہے یعنی موءودۃ کی ماں مراد ہے

۲۔ یہ حدیث ایک خاص مادۃ کے بارے میں ہے یعنی موؤدۃ سے مراد موءدۃ ہے جو بالغہ ہے۔

۳۔ اطفال مشرکین خدام اہل جنت ہوں گے۔

۴۔ اطفال مشرکین اعراف میں ہوں گے جو جنت اور جہنم کے درمیان ہے۔

۵۔ اطفال مشرکین کے بارے میں سکوت کریں گے یہ قول امام ابوحنیفہ کا ہے۔

۶۔ بعض مبتدعہ کہتے ہیں کہ اطفال مشرکین یعودون تراباً یوم القیمہ

اصحاب اعراف :- اصحاب اعراف کے بارے میں مختلف اقوال ہیں۔

۱۔ عن جابرؓ قال سئل رسول اللہ ﷺ عمن استوت حسانتہ و سیاتہ فقال

اولئک اصحاب اعراف

۲۔ انّھم الانبیاء و الشھداء و فاضل المومنین یقومون علی مقام عال فینظرون عجائب الجنته و النار

۳۔ عن مجاھد انّھم من رضی عنھم احدالابوین فقط ؟

۴۔ عن انس انھم موء منو الجن

۵۔ انھم اھل فترة وھم الذین لھم یبلغھم الدعوة و التفصیل فی کتبب تفاسیر

ثم لما نقلت الفلسفته عن الیونانیه الی العربیه الیٰ قوله و ما نقل عن السلف :-

ترجمہ :- پھر جب فلسفہ یونانی زبان سے عربی زبان کی طرف منتقل ہوا مسلمان بھی اس کو حاصل کرنے میں مشغول ہو گئے اور ان اصول میں فلاسفہ کی تردید کرنے کا ارادہ کیا جن میں انہوں نے شریعت کی مخالفت کی تھی تو انہوں نے کلام میں کافی فلسفہ کی آمیزش کر دی تا کہ اس کے مسائل کو ثابت کرے پھر ان کو باطل کر سکے اور اسی طرح ملاتے رہے یہاں تک کہ طبعیات اور الٰہیات کا بڑا حصہ کلام میں داخل کر دیا اور ریاضیات میں بھی مشغول ہوئے یہاں تک کہ قریب تھا علم کلام کو فلسفہ سے کوئی امتیاز ہی نہ رہے اگر وہ ایسے مسائل پر مشتمل نہ ہوتا جو سمعی اور نقلی ہے اور یہی متاخرین کا کلام ہے

:- حل عبارت :-

شارح یہاں سے علم کلام کے ساتھ فلسفہ کے خلط ہونے کا وجہ بیان کرتے ہیں کہ کتب یونان کے جب عربی میں تراجم کرائے گئے تو مسلمان علماء اور متکلمین بھی اس میں مشغول ہو گئے کتب یونان کو قسطنطنیہ کے امام نے دفن کر دیتے تھے۔ خلیفہ منصور عباسی نے سوچا کہ کتب یونان اور علوم یونان سے

کیوں اپنے ملک کو آگاہ نہ کیا جائے تو خلیفہ منصور عباسی نے ان کے طرف خط بھیجا کہ یونان کے کتب ہمارے طرف بھیج دو تو منصور عباسی کے توسط سے ان کتابوں کے تراجم کرائے گئے پھر خلیفہ مامون کے دور میں ان کا بہت بڑا چرچا ہوا لوگ کتب یونان میں مشغول ہوگئے معتزلہ نے اپنے کلام کا بنیاد فلاسفہ پر رکھا قوانین شریعت کے خلاف فلاسفہ کے قوانین اور قواعد پر عمل کرتے رہے اور اس وجہ سے مسلمان علماء اور متکلمین اس کے حاصل کرنے میں مشغول ہوگئے تاکہ فلاسفہ کی زبان میں اصطلاحات اور بحث کرکے اسلامی عقائد کو ثابت کیا جاسکے اس مقصد کے پیش نظر علم کلام میں فلسفہ کو ملا دیا۔ حتیٰ کہ علم کلام میں طبیعات اور الٰہیات کا بہت بڑا حصہ ملا دیا اور ریاضیات کا بھی کچھ حصہ اس میں داخل کر دیا طبیعات وہ علم ہوتا ہے جس کا تعلق ایسے امور سے ہو جو محتاج الیٰ مادہ ہو نفس الامر میں بھی اور نہ ذہن مین اور ریاضیات وہ علم ہوتا ہے جو محتاج الیٰ مادہ ہو خارج میں نہ کہ ذہن میں اور علم کلام اور علم فلسفہ کا اختلاط اتنا ہوگیا کہ اگر علم کلام میں سمعیات سے بحث نہ ہوتی یعنی احوال قبر، حشر معاد وغیرہ تو علم کلام اور فلسفہ مین امتیاز بالکل نہ ہوتی۔

ھذا ھو کلام المتاخرین :- یعنی وہ علم جو مفید ہوتا ہے معرفت عقائد کے لئے مع خلطِ فلسفہ یہ متاخرین کا کلام ہے۔

قولہ وبالجملۃ الخ الی قولہ ثم لم کان:-

ترجمہ :- اور بہر حال وہ تمام سے زیادہ شرف و بزرگی والا ہے اس کے احکام شریعہ کی جڑ اور علوم دینیہ کا سردار ہونے کی وجہ سے اور اس کی معلومات کہ اسلامی عقاید ہونے کی وجہ سے اور اس کی غایت دینی اور دینوی سعادتوں کو پانا ہونے کی وجہ سے اور اس کی براہین ایسی قطعی حجتیں ہونے کی وجہ سے جن میں سے بیشتر کی تائید نقلیٰ دلائل سے بھی ہوئی ہے اور سلف سے اس کے بارے میں جو ممانعت منقول ہے وہ

دین میں تعصب برتنے والے اور یقین حاصل کرنے سے قاصر رہنے والے اور مسلمانوں کے عقائد بگاڑنے کا ارادہ رکھنے والے اور فلاسفہ کے غیر ضروری موشگافیوں اور باریکیوں میں مشغول رہنے والے کیلئے ہے ورنہ ایسے علم سے جو واجبات کی اصل اور احکام شریعہ کی جڑ ہے کیسے روکا جاسکتا ہے۔

-: حل عبارت :-

خلاصہ :- علم کلام اشرف العلوم ہے عام ہے چاہے کلام متقدمین کا ہو۔ چاہے کلام متاخرین کا ہو اس وجہ سے علم کلام احکام شرعیہ کیلئے بنیاد ہے اور جس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی معرفت حاصل نہ ہو وہ وجوب احکام کو نہیں پہچان سکتے ہیں اور علم کلام رئیس العلوم ہے یعنی تفسیر، حدیث، اصول فقہ فروع فقہ تصوف ان تمام کے رئیس علم کلام ہے اس وجہ سے علم کلام معرفت ذات اور معرفت صفات اور معرفت نبوت کا فائدہ دیتا ہے اور باقی علوم معرفت ذات وصفات پر موقوف ہیں۔

وما نقل عن السلف من الطعن :-اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :- جب علم کلام اشرف العلوم ہے اور تمام علوم کا رئیس ہے تو پھر سلف نے اسکی مذمت کیوں فرمائی۔ اور علم کلام کے حصول سے ممانعت کیوں فرمائی۔

امثلہ :- روی عن الامام ابی یوسف انہ دخل علی ھارون رشید یوماً وعندہ رجلان یتناظران فی علم کلام فقال الخلیفہ لامام اقضی بینھما قال لاء اتکلم فیما لا یعنی فامر رشید بمائتہ الف درھم : نبراس وقال شافعیؒ فی علماء الکلام اردت ان اضر بھم ضرباً وجیعاً و احملھم علی الابل و انادی علیھم و ھذا جزا من ترک الکتاب و السنتہ ایضاً و قال بعض المشائخ من اوصا بمالہ لعلماء الاسلام لم ید

خل الکلامیون فی وصیته ایضاً

والف شیخ الاسلام المحدث الصوفی عبد الله الانصاری الھروی کتاباً فی فی زم الکلام ولم یکتب الحدیث عن العلماء الکلام لخروجھم عن إلعدالته ایضاً

جواب :- شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ سلف سے جو طعن منقول ہو چکا ہے وہ مطلق علم کلام کے بارے میں نہیں ہے بلکہ سلف کا طعن چار آدمیوں میں منحصر ہے۔

نمبر۱ :- وہ آدمی جو متعصب ہو حق کی اطاعت کرتا نہیں اگرچہ حق کا اظہار اس پر ہو چکا ہو تو ایسے شخص کو علم کلام مزید مناظرہ کرنے پر قوی بنا دیتا ہے۔

نمبر۲ :- جس شخص کا قوت عاقلہ کمزور ہو مسائل اور دلائل کی کنہ کا ادراک نہیں کر سکتا ہے ایسا شخص اگر علم کلام میں مشغول ہو جائے تو اسکا ایمان مشوش ہو گا۔

نمبر۳ :- وہ شخص جو شبہات کلامیہ ضعیف مسلمانوں پر پیش کرتا ہو جیسے ملحدہ کا کام ہے فساد دین کیلئے

نمبر۴ :- وہ شخص جو فلسفہ کی باریکیوں میں انتہائی منہمک ہو تو سلف کی مذمت ان مذکور اشخاص میں منحصر ہیں ورنہ جو اصل واجبات ہیں اور مشروعات کیلئے بنیاد ہیں اس سے منع کس طرح متصور ہو سکتا ہے

۔

فائدہ :- علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ مکلفین پر سب سے زیادہ یعنی پہلے واجب کیا چیز ہے امام اشعریؒ کا قول یہ ہے کہ مکلّف پر سب سے پہلے اللہ تبارک وتعالیٰ کی ذات کی معرفت واجب ہے

ابو اسحاق اسفرائی کا قول ہے کہ سب سے پہلے واجب نظر ہے کیونکہ معرفت نظر پر موقوف ہے

شارح کے کلام سے بھی یہ معلوم ہو رہا ہے۔ قاضی ابو بکر باقلانی اور امام الحرمین کے نزدیک قصد الی النظر

اول واجبات میں سے ہے اس وجہ سے کہ نظر فعل اختیاری ہے اور ہر فعل اختیاری مسبوق بالقصد ہوتا ہے

ثم لما كان مبنى علم الكلام على الاستدلال الوجود المحدثات الى قوله قال اهل الحق :-

ترجمہ :- جبکہ علم کلام کی بنیاد صانع کے وجود اور اس کے توحید اور اس کی صفات اور اس کے افعال پر مخلوقات کے وجود سے استدلال کرنے اور پھر ان مسائل سے دیگر مسائل نقلیہ کی طرف منتقل ہونے پر ہے تو کتاب کے شروع میں ان اعیان اور اعراض کے وجود پر اور انکا علم حاصل کرنے پر متنبہ کرنا مناسب ہوا جو مشاہد اور محسوس ہے تا کہ اس بات کو اس چیز کی معرفت کا وسیلہ بنایا جائے جو سب سے اہم اور مقصود ہے چنانچہ کہا قال اهل الحق الخ

:- حل عبارت :-

اس عبارت سے شارح کا مقصود آنے والا متن کیلئے تمہید بھی ہے اور ساتھ ساتھ ایک وزنی اعتراض کا جواب دینا بھی مقصود ہے۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ علم کلام تو معرفت **عقائد عن الادلته التفصليه** کا نام ہے اور مصنف کہتے ہیں **حقائق الاشياء ثابته علم بحقائق الاشياء** محقق یہ تو عقائد میں سے نہیں حقائق الاشیاء چاہے ثابت ہو یا نہ ہو ان کا عقائد کے ساتھ تعلق نہیں ہے اسی طرح **علم بحقائق الاشياء** چاہے ثابت ہو یا نہ ہو ان کا عقائد کے ساتھ تعلق نہیں تو مصنف مقصود کی بجائے لایعنی میں مشغول ہو گئے اور مصنف جیسے متبحر عالم لایعنی میں مشغول نہیں ہوتے ہیں۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ علم کلام میں مقصود اصلی اثبات وجود صانع ہیں اور توحید صانع صفات صانع، افعال صانع پھر ان سے منتقل ہونا سمعیات کی طرف مثلاً الجنتہ حق و النار حق عذاب القبر حق و غیر ذالک کہ اللہ تعالیٰ رسول کو ارسال کرنے والے ہیں اور رسول پر قرآن کو نازل کرنے والے ہیں تو تمام سمعیات کی طرف منتقل ہونا موقوف ہے وجود باری تعالیٰ پر اس وجہ سے اگر نعوذ باللہ ذات باری تعالیٰ موجود نہ ہو تو پھر کیسے کہا جا سکتا ہے کہ الجنۃ حق والنار حق اسی طرح اگر تعالیٰ کے لئے علم ثابت نہ ہو تو کیسے کہا جا سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رسول کو بھیجا قرآن کو نازل کیا کہ جاہل سے یہ امور ثابت نہیں ہو سکتے ہیں تو ضروری ہے اثبات وجود صانع پھر وجود صانع پر دلیل قائم کرنا پھر دلیل دو قسم پر ہے

۱۔ دلیل لِمّی ۲۔ دلیل انی

دلیل لِمّی تو ظاہر ہے کہ اس میں علت سے معلول کی طرف انتقال ہوتی ہے اور یہ بات واضح ہے کہ اللہ تعالیٰ پر کوئی برھان نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ کی ذات برھان ہے ہر چیز پر اور دلیل انی عبارت ہے اس لئے کہ وجود معلول سے وجود علت پر استدلال کیا جائے تو ضروری ہے کہ دلیل انی کو قائم کیا جائے دلیل انی کو اس طور پر قائم کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے وجود پر استدلال موقوف ہے وجود محدثات پر اس وجہ سے اگر محدثات موجود نہ ہوں تو محدثات سے وجود باری تعالیٰ پر دلیل کس طرح قائم کی جا سکتی ہے اس وجہ سے کہ معدوم وجود پر دلیل نہیں بن سکتا ہے اس وجہ سے مصنف نے حقائق الاشیاء کا مسئلہ وارد کیا اسی طرح وجود محدثات ہر علم بھی ضروری ہے اس وجہ سے اگر محدثات پر علم حاصل نہ ہو پھر تو محدثات مجہول ہو گئے تو پھر محدثات سے وجود باری تعالیٰ پر دلیل کس طرح قائم ہو سکتی ہے اس لئے کہ مجہول مجہول کیلئے کا سبب نہیں بن سکتا ہے اس لئے کہ کسب تو معلوم کے ذریعے کیا

جا سکتا ہے اس وجہ سے کسب ترتیب مقدمات کا نام ہے تو یہ تقاضا کرتا ہے اس بات کی کہ مقدمات معلوم ہوں تو اسی وجہ سے مصنف والعلم بھا متحقق کے مسئلے کو بھی وارد کیا۔

محصول الجواب :- جواب کا خلاصہ یہ نکلتا ہے کہ مصنف کا ان دو مسئلوں کو وارد کرنا علی الطور الوصیلہ ہے علی الطور المسئلہ نہیں ہے

قال اهل الحق هو الحكم المطابق للواقع الى قوله حقائق الاشياء ثابتة

ترجمہ :- اہل حق نے فرمایا اور حق وہ حکم ہے جو مطابق واقع ہو اقوال عقائد ادیان اور مذاہب پر بولا جاتا ہے ان کے مشتمل ہونے کی وجہ سے اس پر اور اس کے مقابل لفظ باطل آتا ہے رہا صدق تو اس کا زیادہ استعمال خاص طور سے اقوال میں ہوتا ہے اور اس کے مقابل لفظ کذب آتا ہے اور کبھی دونوں کے درمیان یہ فرق بیان کیا جاتا ہے کہ حق میں مطابقت کا اعتبار واقع کی جانب سے کیا جاتا ہے اور صدق میں حکم کی جانب سے تو حکم کے صادق ہونے کا مطلب اس کا واقع کے مطابق ہونا ہے اور اس کے حق ہونے کا مطلب واقع کا اس کے مطابق ہونا ہے۔

-: حل عبارت :-

اعتراض :- معترض یہ اعتراض کرتے ہیں کہ قال اہل الحق یہ قول ہے اور انے والے متن حقائق الاشیاء ثابتته و العلم بها محقق یہ دونوں مقولہ برائے قول ہے۔اور قانون یہ ہے کہ کل متکلم یتکلم باصطلاحہ اور متکلمین کی یہ اصطلاح ہے کہ کتب علم کلام میں جب اہل حق ذکر ہو جائیں تو اہل حق کا مصداق اہل سنت والجماعت ہے تو عبارت کا معنی یہ بنا کہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں کہ

حقائق الاشیاء ثابتہ والعلم لہا متحقق حالانکہ یہ جسطرح اھل سنت والجماعت کا قولہ ہے اسی طرح معتزلہ اور خوارج کا بھی مقولہ ہے تو پھر اہل سنت والجماعت کی تخصیص صحیح نہ ہوئی۔

جواب :- جواب یہ ہے کہ مقولہ میں دو احتمال ہے

احتمال اول :- مقولہ مجموع مافی الکتاب ہے

احتمال الثانی:- مقولہ یہ دونوں مسئلتین ہو اب اگر پہلے احتمال کو مراد لیا جائے تو اس میں شک نہیں کہ اھل حق کا مصداق فقط اہل سنت والجماعت ہے کیونکہ مجموع مافی الکتاب مثلاً عذاب قبر منکر نکیر وغیرہ انکا قائل فقط اہل سنت والجماعت ہے نہ کہ غیر؟

اور اگر دوسرا احتمال مراد ہو یعنی مقولہ یہ دونوں مسئلتین ہو تو پھر اہل حق کا مصداق جمیع فرق اسلامیہ ہے یعنی معتزلہ اور خوارج بھی ان میں داخل ہو گئے سوائے سوفسطائیہ کے؟

جواب :- تیسرا جواب یہ بھی دیا جا سکتا ہے کہ اھل حق کا مصداق فقط اہل سنت والجماعت ہے اور تخصیص اس وجہ سے کی گئی۔ لا اعتداد لہم یعنی اعتبار فقط اہل سنت والجماعت کو حاصل ہے اھل سنت والجماعت کے علاوہ دیگر فرق الاسلامیہ ان کے مقابلے میں کالعدم ہے

اعتراض :- یہ اعتراض جواب دوئم پر وارد ہوتا ہے کہ اہل حق کا مصداق ما عدا سو فسطائیہ ہے یعنی جمیع فرق اسلامیہ جس میں معتزلہ اور خوارج بھی داخل ہے اس سے تو حمل الکلام علی غیر متبادر کی خرابی لازم آئیگی اس وجہ سے کہ متبادر تو اہل حق سے اہل سنت والجماعت یہی مراد ہوتے ہیں اور حمل الکلام علی غیر المتبادر قوت خطاء میں ہے جواب حمل الکلام علی غیر المتبادر اس وقت نا جائز ہے جبکہ متبادر پر حمل کرنے کی صورت میں کلام کا معنٰی درست بن جاتا ہے لیکن اگر متبادر پر حمل

کرنے کی صورت میں کلام کا معنیٰ درست نہ بنتا ہو تو غیر متبادر پر حمل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں۔
شارحؒ حق اور صدق ان دونوں کے درمیان استعمال کے لحاظ سے فرق بیان کرتے ہیں کہ حق کا استعمال چار چیزوں میں ہوتا ہے (۱) اقوال (۲) ادیان (۳) مذاہب (۴) عقائد
چنانچہ اقوال حقہ کہا جاتا ہے ادیان حقہ، مذاہب حقہ اور عقائد حقہ کہا جاتا ہے۔
فائدہ :- اقوال سے مراد مرکبات تامہ ہے ادیان سے مراد قضایا شرعیہ ہے مذاہب سے مراد وہ قضایا ہیں جن کی طرف مجتھد کی رائے ذھاب کرے اور عقائد سے مراد معتقدات بعقیدہ ہے اور شارح حق کا معنیٰ بیان کرتے ہیں۔ کہ حق کا معنی ھوالحکم المطابق للؤقع یعنی حق اس حکم کو کہتے ہیں جو واقع کے مطابق ہو اور صدق کا استعمال بیان کرتے ہیں کہ صدق کا استعمال فقط اقوال میں ہوتا ہے اقوالِ صادقہ کہا جاتا ہے
لیکن ادیان و مذاہب میں اور عقائد میں صدق کا استعمال یہ شاذ و نادر ہے۔
فائدہ :- شارح نے حق اور صدق ان دونوں کے طریقہ استعمال تو بیان کر دیا ہے صدق کے مفہوم بیان نہیں کیا۔ فقط حق کا مفہوم بیان کر دیا ہے۔ یہ اشارہ ہے اس بات کی طرف کہ شارح کے نزدیک حق اور صدق دونوں متحد فی المفھوم ہے۔ دونوں کا مفہوم فقط یہی ہے۔ دونوں کے مفہوم میں حقیقی تغایر نہیں
شبہ :- یہاں پر تجنیس خطی کا اشتباہ موجود ہے کہ مطابق بالکسر ہے یا مطابق بالفتح ہے اس لفظ کو کس طرح پڑھا جائے۔
جواب شبہ :- اس لفظ کو مطابق بالکسر پڑھنا قوی ہے بنسبت مطابق بالفتح کے لیکن مطابق بالفتح پڑھنا بھی جائز ہے مطابق پڑھنے کی جواز پر دلیل یہ ہے کہ مطابق باب مفاعلہ سے ہے اور باب مفاعلہ کی خاصیت میں سے اشتراک من الجانبین ہے یعنی فاعل اور مفعول میں سے ہر ایک فاعل بننے

کی بھی اور مفعول بننے کی بھی صلاحیت رکھتے ہیں چنانچہ اس حیثیت سے کہ واقع کے مطابق ہے بالکسر ہے تو واقع مطابق بالفتح بنا اور واقع اس حیثیت سے کہ حکم کے مطابق ہے تو حکم مطابق بالفتح بنا تو حکم اور واقع دونوں فعل مطابقت میں شریک ہیں۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ اس سے تو لازم آتا ہے اتحاد بین المطابق بالکسر والمطابق بالفتح حالانکہ مطابق بالکسر اور بالفتح کے درمیان تغایر ضروری ہے

جواب :- جواب اتحاد بین المطابق والمطابق اس وقت ناجائز ہے جبکہ باعتبار واحد ہو لیکن اگر باعتبارین ہو تو پھر ناجائز نہیں ہے اور یہاں بھی چونکہ حیثیت کا قید ملحوظ ہے کہ حکم اس حیثیت سے کہ مطابق ہے واقع کے ساتھ تو حکم مطابق بنا اور واقع اس حیثیت سے کہ حکم کے مطابق ہے تو واقع مطابق بنا اور حکم مطابق بنا۔

اعتراض :- معترض کہتے ہیں کہ شارح نے حق کا معنی اور مفہوم یہ بیان کیا کہ ھوالحکم المطابق للواقع تو اس سے معلوم ہوا کہ حق کا استعمال اقوال اور ادیان مذاہب اور عقائد میں یہ استعمال غیر معنٰی موضوع لہ میں ہے اور کوئی لفظ جب غیر معنٰی موضوع لہ میں مستعمل ہو تو وہ مجاز ہوتا ہے اور مجاز کیلئے علاقہ کی ضرورت ہے تو یہاں پر علاقہ کونسا علاقہ ہے۔

جواب :- شارح نہ باعتبار اشتمالھا کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ یہاں پر علاقہ اشتمال کا ہے کیونکہ یہ چاروں معنٰی موضوع لہ پر مشتمل ہیں مثلاً جب ہم کہتے ہیں کہ اللہ واحد ہے تو یہ ایک قول ہے اللہ تبارک وتعالیٰ کی طرف ہم نے وحدت کی نسبت کی اور یہ واقع کے مطابق ہے۔

فائدہ :- یہاں پر چند امور قابل غور ہیں

نمبرا :- وجہ تسمیہ حق کا حق کے ساتھ صدق کا صدق کے ساتھ

نمبر۲ :- بیان معنیٰ لغوی کے کہ حق کا لغوی معنیٰ کیا ہے اس طرح صدق کا لغوی معنیٰ کیا ہے۔

نمبر۳ :- معنیٰ لغوی سے انتقال معنیٰ اصطلاحی کی طرف یہ نقل کے قبیل سے ہے یا از قبیل ارتجال ہے یعنی معنیٰ لغوی اور اصطلاحی کے درمیان کوئی علاقہ ہے یا نہیں۔

نمبر۴ :- دفع اعتراض

اعتراض یہاں پر دو اعتبار سے ہے ایک اعتبار حق اور دوسرا اعتبار صدق اعتبار اول میں دو جز موجود ہیں ایک واقع دوسرا حکم جز اول تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ حق کے ساتھ ہو اور جز ثانی تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ صدق کے ساتھ ہو تو حق کے ساتھ مسمیٰ کرنا یعنی جزء اول کا اعتبار کرنا یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ اسی طرح اعتبار ثانی میں بھی دو جزء ہے ایک حکم دوسرا واقع۔ حکم تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ صدق کے ساتھ ہو اور واقع تقاضا کرتا ہے کہ تسمیہ حق کے ساتھ ہو تو صدق کے ساتھ مسمیٰ کرنا نہ حق کے ساتھ یہ بھی ترجیح بلا مرجح ہے۔

جواب :- قانون یہ ہے کہ الحق للمنقدم یعنی ان دونوں اعتبارین میں جو جز مقدم ہوگا اس جز کی رعایت کی جائے گی اعتبار اول میں دو جز تھے اس دونوں جزئین میں چونکہ واقع مقدم تھا تو ہم نے واقع کا اعتبار کرتے ہوئے حق کے ساتھ موسوم کیا اور واقع کا حق کے لغوی معنیٰ کے ساتھ موصوف ہونا احق ہے اس وجہ سے حق کا لغوی معنیٰ حق یحق سے بمعنیٰ ثبت اور واقع بھی چونکہ ثابت ہوتا ہے اور اعتبار ثانی میں دونوں جزئین میں سے جو مقدم ہے وہ حکم ہے تو حکم کی رعایت کرتے ہوئے تسمیہ صدق کے ساتھ کر دیا اس وجہ سے کہ حکم کا معنیٰ ہے انباء عن الشیی بما ھو علیہ اور یہی معنیٰ صدق کا بھی ہے تو حق اور صدق کا معنیٰ لغوی بھی بیان ہو گیا اور یہ بھی بیان ہو گیا کہ معنیٰ لغوی سے انتقال معنیٰ اصطلاحی کی طرف یہ از قبیل نقل ہے از قبیل ارتجال نہیں۔

اعتراض :- معترض کہتے کہ حکم کومطابقت کے ساتھ موصوف کرنا یہ صحیح نہیں ہے اس وجہ سے کہ اس سے توصیف الشیی بوصف المبائن کی خرابی لازم آئیگی توصیف الشیی بوصف المبائن باطل ہے تو توصیف الحکم بالمطابقت یہ بھی باطل ہے،

دلیل صغریٰ :- اس وجہ سے کہ حقیت صفت ہے حکم کیلئے اور مطابقت صفت ہے واقع کیلئے اور حکم اور واقع یہ تو آپس میں متبائن ہیں تو ان کے اوصاف بھی متبائن ہونگے۔

دلیل کبریٰ :- اس وجہ سے کہ موصوف اور صفت کے درمیان اتحاد ذاتی ہے اور متبائنین کے درمیان تو تبائن ہے۔

جواب :- مطابقت کی دو قسمیں ہے ا۔ نفس مطابقت ۲۔ مطابقت الواقع للحکم

نفس مطابقت یہ واقع کی صفت ہے اور مطابقت الوقع للحکم یہ حکم کی صفت ہے

فما هو منفی فهو غیر ثابت وما هو ثابت فحمو غیر منفی

اعتراض :- اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ یہ توصیف الشیی بالوصف ہے یعنی حکم کو صفت سے موصوف کیا کیونکہ توصیف الشیی بوصفہ میں یہ قانون ہے کہ صفت سے ایک ایسے امر کا مشتق ہونا ممکن ہو جسکا موصوف پر **حمل بالمواطاة** ہو جیسے علم یہ مثلاً صفت ہے زید کیلئے اب اس صفت علم سے ایک ایسا امر مشتق ہوتا ہے جسکا زید پر حمل بالموطات ہوتا ہے۔ یعنی زید عالم کہتے ہیں اور مطابق الواقع سے اشتقاق نہیں ہوسکتا۔

جواب :- جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ معترض نے جو قانون بیان کیا وہ قانون صفت مفرد اور لفظ مفرد کے لئے ہے اور مطابقت الواقع مفرد نہیں بلکہ مرکب ہے۔

حقائق الاشیاء ثابتته حقیقته الشئی وماهیته و مابه الشئی هوهو

ترجمہ:- حقائق اشیاء ثابت ہے شے کی حقیقت اوراس کی مائیت وہ چیز ہوتی ہے جس کی وجہ سے وہ چیز ہوتی ہے جیسے حیوان ناطق انسان کیلئے برخلاف ضاحک اورکاتب جیسی ان چیزوں کے جن کے بغیر بھی انسان کا تصور ممکن ہے کیونکہ عوارض ہوتے ہیں

-: حل عبارت :-

حقائق حقیقت کی جمع ہے یہاں پرمتوھم توھم کرسکتا ہے۔

توھم :- حقیقت سے مراد مقابل مجاز ہے جب حقیقت سے مراد قابل للمجاز ہےتو عبادت کا یہ معنی ہوگا کہ حقائق الاشیاء تو ثابت ہے لیکن اشیاء کی مجازات ثابت نہیں حالانکہ جیسے کہ حقائق الاشیاء ثابت ہےاسی طرح اشیاء کی مجازات بھی ثابت ہیں۔

دفع توھم :- شارع نے حقیقت الشئی و ماھیته ذکرکرکےاس بات کی طرف اشارہ کیا کہ حقیقت سے وہ مرادنہیں ہے جومقابل للمجاز ہے بلکہ حقیقت سے مراد ماھیته ہےاورساتھ اس بات کی طرف بھی اشارہ کیا کہ حقیقت اور ماھیت ان دونوں کے درمیان ترادف ہے مابہ الشی ھو ھو میں لفظ ما عبارت ہے ماھیت سےاورلفظ بہ میں باسببیه اورہ ضمیر کا مرجع لفظ ما ہےاورھوھو جوضمیرین ہےانکامرجع شي ہےتو عبارت کامعنٰی یوں بنا کہ الماھیته ھی اللتی بسببه یصیر الشئی شیئًا یعنی ماھیت وہ ہےجس کےسبب سے شیی شیی ہوتا ہے۔

امثلہ :- جیسے حیوان ناطق یہ ماھیت ہےانسان کیلئے حیوان ناطق کے سبب سے انسان انسان ہے یا

مثلاً روٹی ایک شیی ہے اس کی ماھیت پانی آٹا ہے ان تینوں کے سبب سے روٹی روٹی ہے علی هذا القیاس شربت سکنجبین اس کی ماھیت شہد، پانی سرکہ ہے ان تینوں کا مجموعہ سکنجبین کی ماھیت ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مائیت کی تعریف مابه الشیی هو هو کے ساتھ کرنا درست نہیں کیونکہ یہ تو مانع عن دخول غیر نہیں ہے اور جو تعریف مانع عن دخول غیر نہ ہو وہ باطل ہے مانع عن دخول غیر اس وجہ سے نہیں ہے کہ تعریف علت فاعلی پر صادق آتی ہے کیونکہ علت فاعلی کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ مابہ الانسان انسان جس کے سبب سے انسان انسان ہے کیونکہ انسان مساوی طرفین ہے اس کا عدم اور وجود دونوں برابر ہے عدم پر جو وجود کو ترجیح دی گئی ہے یہ جعل جاعل کی وجہ سے ہے اگر اللہ تعالیٰ کا ارادہ اس کی وجود سے معلق نہیں ہوتا تو انسان موجود نہیں ہوسکتا تو خلاصہ یہ ہوا کہ ماھیت اور علت فاعلی کی ایک ہی تعریف ہوگئی۔

جواب :- یہ ہے کہ معترض نے ماھیت اور علت فاعلی کے درمیان فرق نہیں کیا ہے حالانکہ دونوں میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ ماھیت کہتے ہیں مابه الشیی الیٰ نفسه اور علت فاعلی کہتے ہیں مابه الشیی موجود ماھیت وہ ہے مابه یصیر الشیی شیاء و ما یثبت به الشیی الیٰ نفسه اور علت فاعلی میں ہم یہ نہیں کہہ سکتے ہیں کیونکہ علت فاعلی میں بھی اگر یہ کہا جائے ما یثبت به الشیء الیٰ نفسه تو مجعولیت ذاتی کی خراب آئیگی کیونکہ ثبوت الشیی لنفسه یا شیی کے لئے ذاتیات کے ثابت کرنے میں اگر واسطہ جعل جاعل کا آجائے تو یہ مجعولیت ذاتی ہے

۔

اعتراض :- اگر کوئی اعتراض کرے کہ مجعولیت ذاتی کی خرابی ماھیت کی صورت میں بھی لازم آئیگی جس

طرح علت فاعلی کی صورت میں لازم آتی تھی۔

جواب :- یہ ہے کہ مجعولیت ذاتی دو قسم پر ہے۔

نمبرا :- وہ مجعولیت ذاتی جو امر خارج کی وجہ سے ہو۔

نمبر۲ :- وہ مجعولیت ذاتی جو امر داخل کی وجہ سے ہو مجعولیت ذاتی اگر امر داخل کی وجہ سے ہو تو وہ جائز ہے اور اگر امر خارج کی وجہ سے ہو تو وہ ناجائز ہے اور ماھیت امر داخل ہے اس لئے یہ مجعولیت ذاتی بھی جائز ہے اور علت فاعلی امر خارج ہے اس لئے یہ مجعولیت ذاتی بھی ناجائز ہے۔

اعتراض :- قانون یہ ہے کل متکلم یتکلم بکلامه اور کتاب متکلمین کی کتاب ہے اور متکلمین کے ہاں جب لفظ شیٔ ذکر ہو جائے تو اس سے موجود مراد لیتے ہیں جب متکلمین شیٔ سے موجود مراد لیتے ہیں تو جو ماھیت کی تعریف کی گئی تھی ما به شیٔ ھو ھو تو اس کا معنی ہے ما به الموجود موجود اسی طرح علت فاعلی کی جو تعریف کی گئی تھی ما به شیٔ موجود اس کا معنی بھی ما به الموجود موجود تو لزم القرار عما منه الفرار جس اعتراض سے جان چڑانا چاہتے تھے وہی اعتراض واپس لوٹ آیا یعنی ماھیت اور علت فاعلی ایک بن گئے۔

جواب :- شیٔ کا معنی موجود کے ساتھ نہیں کریں گے تاکہ اعتراض وارد ہو جائے بلکہ شیٔ کا معنی **ما یعلم و یخبر** کے ساتھ کریں گے جو کہ معتزلہ کا مذہب ہے معتزلہ شیٔ کا معنی **ما یعلم و یخبر** کے ساتھ کرتے ہیں۔

اعتراض :- یہ کہ شیٔ کو **ما یعلم و یخبر** کے معنی میں لینا یہ خلاف متبادر ہے کیونکہ یہ تو معتزلہ کے نزدیک ہے اور کتاب تو متکلمین کی ہے۔

جواب ا :- یہ ہے کہ شیٔ کے دو معنیٰ آتے ہیں ا۔شیٔ حقیقی ۲۔شیٔ مطلق

شیٔ حقیقی وہ ہے ماله وجود و حظ من العالم اور شیٔ مطلق عام ہیکہ موجود ہو یا معدوم جب متکلمین جس شیٔ کا معنیٰ موجود کے ساتھ کرتے ہیں وہ شیٔ حقیقی کا معنیٰ ہوتا ہے اور شیٔ مطلق کا معنیٰ متکلمین بھی ما یعلم و یخبر عنه کے ساتھ کرتے ہیں فلا ورود للاعتراض

جواب۲ :- دوسرا جواب بنا پر تسلیم ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ شیٔ بمعنیٰ موجود ہے تو بھی ماھیت اور علت فاعلی ایک نہیں بن سکتے بلکہ مغایر ہے کیونکہ ماھیت میں مابه الشیٔ ذالک الشیٔ شیٔ ثانی معرفہ ہے مابه الموجود ذالک الموجود اور قانون یہ ہے المعرفة اذا اعیدت معرفت کانت ثانیته عین الاولیٰ تو یہ مابه یثبت الشیٔ الیٰ نفسه کے معنیٰ میں ہے اور علت فاعلی میں مابه الشیٔ شیاءً یعنی مابه الموجود موجود شیٔ ثانی نکرہ آیا ہے اور قانون یہ ہے المعرفت اذا اعیرت نکرة کانت الثانیته غیر الاولیٰ تو علت فاعلی مابه یثبت الشیٔ الیٰ نفسه نہ ہوئی۔

فائدہ- : مابہ الشیٔ ھو ھو میں جو ضمیر ہے ان کے مرجع میں ایک احتمال تو یہ ہے کہ ضمرین دونوں کا مرجع لفظ شیٔ ہے پھر اس احتمال پر علت فاعلی کے ساتھ اعتراض وارد ہوا اس کا جواب بھی مکمل ہو گیا لیکن ان ضمیرین میں دوسرا احتمال یہ ہے کہ احد الضمرین کا مرجع لفظِ ما کو بنایا جائے اب بات یہ ہے کہ ضمیر اول لفظِ ما کی طرف کی راجع ہو یا ضمیر ثانی لفظ ما کی طرف راجع ہے صحیح یہ ہے کہ ضمیر ثانی ما کی طرف راجع ہو اسلئے اگر ضمیر ثانی لفظ ما کی طرف راجع ہو جائے تو معنیٰ درست بنتا ہے کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی معنیٰ یہ ہوگا کہ ماھیت وہ ہے جس کے سبب سے شیٔ ذالک الشیٔ ہے جیسے حیوان ناطق وہ ہے جس کے

سبب سے انسان حیوان ناطق ہے لیکن اگر ضمیر اول کو لفظ ماء کی طرف راجع کیا جائے اور ضمیر ثانی شئی کی طرف تو معنی غلط ہو جاتا ہے اس وجہ سے کہ معنی یہ ہوگا کہ حیوان ناطق وہ ہے جس کے سبب حیوان ناطق انسان ہے خرابی یہ لازم آئی ہے کہ ذات کا ذاتیات پر حمل لازم آئیگا حالانکہ معاملہ بالعکس ہے یعنی ذاتیات کا حمل ہوتا ہے ذات پر نہ کہ ذات کا ذاتیات پر وجہ یہ ہے کہ اشراقین کے نزدیک جعل کا اثر بالذات ماھیت میں ہوتا ہے تو ذاتیات خود بخود ثابت ہوتے ہیں۔

اعتراض:- اگر ضمیر اول شی کی طرف راجع ہو اور ضمیر ثانی ما کی طرف علت فاعلی کے ذریعے تو اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے لیکن ضاحک کے ذریعے اعتراض وارد ہو جاتا ہے علت فاعلی کے ذریعہ تو اعتراض اس وجہ سے وارد نہیں ہوسکتا ہے کہ علت فاعلی وہ نہیں ہے جس کے سبب سے مفعول ذالک الفاعل ہو حالانکہ ماھیت تو وہ ہے جس کے سبب سے انسان حیوان ناطق ہے لیکن ضاحک وہ ہے جس کے سبب سے انسان ضاحک ہے کیونکہ جب تک ضاحک نے انسان کے ساتھ تعلق نہیں پکڑا تھا اس وقت تک انسان ضاحک نہیں تھا لیکن جب ضاحک نے تعلق پکڑا تو انسان ضاحک ہوگیا تو ضاحک وہ ہے جس کے سبب سے انسان ضاحک ہے تو ضاحک مائیت کی تعریف میں داخل ہوگیا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں رہی

جواب :- ماھیت کی تعریف میں ھوھو سے مراد اتحاد مفہومین اور اتحاد ماھتین ہے اور یہ بات ظاہر ہے کہ حیوان ناطق اور انسان کے درمیان اتحاد مفہومین اور ماھتین موجود ہے لیکن ضاحک اور انسان میں اتحاد مفہومین اور ماھتین موجود نہیں تو اعتراض دفع ہوگیا۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ یہ تو تعریف ہے اور تعریف کی بنیاد متبادر پر ہے اور متبادر حمل سے

حمل بالمواطاۃ مراد ہے اور حمل بالمواطات میں اتحاد فی المصداق اور تغایر فی

المفهوم معتبر ہے اور ضاحک اور انسان میں اتحاد فی المصداق تو موجود ہے۔ لہٰذا ضاحل ماھیت کی تعریف میں داخل ہوگیا یہ اعتراض اس وجہ سے وارد ہوگیا کہ ضمیرین میں سے ایک کو ماموصولہ کی طرف راجع کردیا لیکن اگر ضمیرین دونوں شیئ کی طرف راجع ہوجائے تو کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا **انتھی بفضلہ و عونہ و منہ**

بخلاف مثل الضاحک والکاتب الیٰ قولہ وقد یقال :- شارح یہ بتانا چاہتا ہے کہ حقیقت اور ماھیت کے بغیر شیئ کا تصور نہیں ہوسکتا بخلاف عوارض کے جیسے ضاحک کاتب وغیرہ کہ انکے بغیر شیئ کا تصور ممکن ہے عارض کی تعریف یہ ہے **ما یمکن تصور الشیئ بدونہ**

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ عرض کی تعریف غیر مانع ہے اور جو تعریف غیر مانع ہو وہ باطل ہوتی ہے لہٰذا تعریف عرضی باطل ہے۔

دلیل بطلان :- یہ ہے کہ عرضی کی تعریف میں لفظ تصور مذکور ہے اور متبادر اس سے مطلق تصور مراد ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ المطلق یجری علا اطلاقہ جب مطلق تصور مراد ہے مطلق تصور تو ایک فرد کے ضمن میں بھی موجود ہوتا ہے اور ایک فرد تو تصور بالوجہ بھی ہے تو معنیٰ یہ بنا کہ عرضی اس کو کہتے ہیں کہ شیئ کا تصور بالوجہ بغیر اس کے ممکن ہو شیئ کا تصور بالوجہ تو ذاتی کے بغیر بھی ممکن ہے تو عرضی کی تعریف میں ذاتی داخل ہوگئی۔

جواب :- یہ ہے کہ جیسا معترض نے قاعدہ بیان کیا کہ مطلق یجری علی اطلاقہ اس ی طرح یہ بھی قاعدہ ہے کہ **المطلق اذا اطلق یراد بہ** فرد الکامل کہ مطلق کا جب اطلاق کیا جائے تو اس سے فرد کامل مراد ہے اور فرد کامل تصور کا بالکنہ ہے تو اب عرضی کی تعریف یہ ہوگی۔ کہ عرضی اس کو کہتے ہیں کہ

شيي کا تصور بالکنہ اس کے بغیر ممکن ہوا اور ذاتی کے اندر شيي کا تصور بالکنہ بغیر ذاتی کے ممکن نہیں جب شيي کا تصور بالکنہ بغیر ذاتی کے ممکن نہیں ہے تو ذاتی نکل گئی۔

اعتراض :- یہ ہے کہ جب عرضی کی یہ تعریف ہوگی مایمکن تصور الشی بدونہ تو اسے ذاتی کی تعریف مستفاد ہوگی کیونکہ یہ مشہور ہے وبضدھا تتبین الاشیاء اشیاء ایک دوسرے کی ضد سے پہچانے جاتے ہیں ذاتی اور عرضی ایک دوسرے کی ضد ہے تو جب عرضی کی تعریف معلوم ہوگئی تو اس سے ذاتی کی تعریف بھی مستفاد ہوگئی یعنی مالایمکن تصور الشی بدونہ اب ذاتی کی تعریف مانع عن دخول غیر نہ رہی کیونکہ ذاتی کی تعریف میں لازم بین بمعنی افص داخل ہوا لازم بین بمعنی الاخص اس کو کہتے ہیں ما یمتنع انفکاکہ عن الملزوم ویلزم من تصور الملزوم تصورہ تو لازم بیّن بمعنی الاخص داخل ہو گئے کیونکہ لازم بین بمعنی الاخص کے اندر بھی ملزوم کا تصور بدون تصور لازم ممکن نہیں ہے لہذا لازم بیّن بمعنی الاخص ذاتی کی تعریف میں داخل ہوگیا۔

جواب :- اس اعتراض کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

نمبرا :- ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ مذکورہ تعریف عرضی کی تعریف ہے بلکہ یہ احکامات میں سے ایک حکم ہے غایت ما فی الباب یہ بات لازم آئیگی کہ عرضی کے حکم سے ذاتی کا ایک حکم معلوم ہوگیا اور جامعیت اور مانعیت تعریفات میں شرط ہے نہ کہ احکامات میں لہٰذا لازم بیّن بمعنی الاخص گر داخل ہو جاتا ہے فلا ضیر فیہ

نمبر۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ لازم بیّن بمعنی الاخص میں تصور ملزوم کا زمانہ علحیدہ ہے

اور تصور لازم کا زمانہ الگ ہے دونوں کے زمانین مختلف ہیں حالانکہ ذاتی کا زمانہ متحد ہے لہٰذا لازم بیّن بمعنٰی الاخص ذاتی کی تعریف سے خارج ہو گیا۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ عرضی کی تعریف میں **ما یمکن** یعنی امکان کے لفظ کو ذکر کیا ہے لفظ امکان کو ذکر کرنا غیر صحیح ہے کیونکہ استحالتین میں سے ایک استحالہ ضرور بضرور لازم آئیگی تالی باطل ہے تو مقدم بھی اس کا مثل ہے یعنی لفظ امکان کا ذکر کرنا باطل ہے۔

استحالته الاولیٰ :- لزوم تصور الانسان بالکنہ بالعرضی کا جائز ہونا یعنی اس بات کا جائز ہونا کہ انسان کا تصور بالکنہ عرضی سے جائز ہے حالانکہ یہ باطل ہے۔

وجه الملازمه :- عرضی کی تعریف میں لفظ امکان ذکر ہے امکان کے دو معنٰی آتے ہیں

۱۔ امکان خاص ۲۔ امکان عام

امکان خاص میں قاعدہ یہ ہے کہ اس میں **سلب الضرورت من جانبین** ہے دونوں جانب سے ضـــرورت کا سلب ہونا یہاں پر دونوں جانب تصور الانسان بدون العرضی ہے تو معنٰی یہ ہوگا کہ تصور الانسان بالکنہ وبدون العرض ممکن بالامکان خاص تو طرفین غیر ضروری بن گئے۔

جب طرفین غیر ضروری بن گئے تو جائزین بن گئے تو تصور انسان بالکنہ عرضی کے ساتھ جائز ہوا تو یہ استحالہ اولیٰ ہے۔

فائدہ :- تصور الانسان بالکنہ عرضی کے ساتھ اس وجہ سے ناجائز ہے کہ عرضی میں یہ قانون ہے کہ عرضی **لا یفید معرفته حقیقته الشیٔ** عرضی کسی چیز کی حقیقت پہچاننے کا فائدہ نہیں دیتے ہیں اگر حقیقت پہچاننے کا فائدہ دیا پھر تو عرضی نہ بنا۔

استحالہ ثانیه :- اور اگر امکان سے امکان عام مراد ہے امکان عام میں یہ قانون ہے کہ

سلب الضرورت عن احد جانبین اور امکان عام کیلئے دو مواد ہے۔ واجب اور ممتنع بحسب المقام ہر ایک کا معنیٰ علیحدہ لیا جاتا ہے تو معنیٰ یہ ہوگا کہ تصور الانسان بالکنہ بدون الذاتی ممکن بالامکان عام یعنی واجب یہ ترجمہ تو بالکل صحیح ہے لیکن اس پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے یہ تعریف مانع عن دخول غیر نہیں کیونکہ اس میں ذاتی داخل ہو جاتا ہے کیونکہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ذاتی وہ ہے تصور الانسان بالکنہ بدون العرضی ممکن بالامکان عام یعنی ممتنع یہاں امکان عام مادہ امتناع میں متحقق ہے تو عرضی کی تعریف ذاتی سے منقوض ہوگئی یہ استحالہ ثانیہ ہے

جواب :- جواب یہ ہے کہ شق اول کو اختیار کرتے ہیں یعنی امکان بمعنیٰ امکان خاص لیکن جو استحالہ معترض نے ذکر کیا ہے اس استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں استحالہ اس وقت لازم آتا ہے اگر بدونہ کے اندر جو با ہے وہ باسببیہ ہوتا لیکن ہم کہتے ہیں کہ بدونہ کے اندر باسببیہ نہیں ہے بلکہ بامقارنت کیلئے ہے غایت مافی الباب یہ بات لازم آئے گی کہ تصور انسان بلکنہ مع عرض آئے گا یہ جائز ہے تم بفضلہ دعونہ

وقد یقال ان مابہ ایشی ھو ھو الی قولہ فان قیل

ترجمہ :- اور کبھی کہا جاتا ہے کہ ما بہ الشئ ھو ھو اپنے متحقق ہونے کے اعتبار سے حقیقت ہے اور اپنے متشخص ہونے کے اعتبار سے ھویۃ ہے اور ان سے صرف نظر کرتے ہوئے ماہیت ہے اور شئی ہمارے نزدیک صرف موجود ہے اور ثبوت اور تحقق اور وجود اور کون مترادف الفاظ ہیں جن کے معنیٰ کا تصور بدھی ہے پس اگر کہا جائے کہ پھر تو حقائق اشیاء کے ثبوت کا حکم لگانا لغو ہوگا ہمارے قول الاءمور الثابتۃ کے درجے میں ہوگا ہم جواب دیں گے اس سے مراد یہ ہے کہ جن چیزوں کو ہم حقائق اشیاء سمجھتے ہیں اور انسان فرس سماء ارض اس کا نام رکھتے ہیں ایسی چیزیں ہیں جو نفس الامر میں موجود ہیں جیسے کہ کہا جاتا ہے

کہ واجب الوجود موجود ہے۔

حل عبارت :-

ماقبل میں شارح نے حقیقت اور ماھیت کی ایک ہی تعریف ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کی کہ یہ دونوں مرادف ہے نفس الامر اور واقع کے اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں ہے اگر فرق ہے تو اعتباری ہے فرق اعتباری یہ ہے کہ ایک ہی شیی واقع میں تو واحد ہے لیکن اس میں مختلف حیثیات ہوتے ہیں ان مختلف حیثیات کی وجہ سے اس شیی واحد کا نام مختلف ہوتے ہیں مثلاً زید ایک شخص ہے وہ عمل کتابت بھی کرتا ہے روٹی بھی پکاتا ہے خیاطت بھی کرتا ہے اب اس حثیت سے کہ زید عمل کتابت کرتا ہے تو کاتب ہے اسی طرح روٹی پکاتا ہے تو خباز ہے علیٰ کذا القیاس لیکن ان حیثیات سے صرف نظر کرتے ہوئے زید ایک انسان ہے اس طرح ما بہ الشئی ھو ھو جس چیز کی وجہ سے کوئی شی شی ہوتی جیسے حیوان ناطق اسکی ایک حیثیت یہ ہے کہ نفس الامر میں متحقق ہے اس حیثیت سے اس کو حقیقت کہتے ہیں اور دوسری حیثت یہ ہے کہ خارج میں متشخص معین ہے جو اس کے قابل ہے کہ ھو ضمیر کا مرجع بنایا جائے اس حثیت سے اسکو ھو یت کہتے ہیں جو ھو ضمیر سے ماخوذ ہے اور ان دونوں حیثیتوں سے صرف نظر کرتے ہوئے اسکو ماھیت کہتے ہیں۔

فان قیل فا الحکم بثبوت حقائق الا شیاء الیٰ قوله قلنا

حل عبارت :- پہلے مصنف نے کہا تھا کہ حقائق الاشیاء ثابتہ پھر شارح نے حقیقت کا معنیٰ بیان کیا کہ حقیقت کا معنی ہے ما به الشیی ھو ھو اور شیی کا معنی بیان کیا کہ شیی بمعنی موجود ہے اور ثبوت مترادف ہے وجود کے ساتھ ان چیزوں کو بیان کرنے کے بعد معترض نے اعتراض کے

اعتراض :- یہ ہے کہ وجود وثبوت کے ساتھ حکم لگانا حقائق الاشیاء پر یہ حکم لگانا صحیح نہیں بلکہ ثابتہ کا لفظ لغو اور مستدرک ہے کیونکہ معنی یہ ہوگا کہ حقائق الموجودات موجودۃ اوریہ بعینہ اس قول کے مرتبہ میں ہے کہ الامور لثابتہ ثابتہ یا الاشیاء الثابتتہ ثابتتہ اور یہ صحیح نہیں ہے ۔کیونکہ اس ترکیب میں عقد حمل عقد وضع کو مستلزم ہے اور عقد وضع عقد حمل کو متسلزم ہونا یہ غیر صحیح ہے کیونکہ عقد حمل عقد وضع پر متفرع ہوتا ہے اور عقد حمل کا عقد وضع پر متفرع ہونا اس وقت صحیح جب عقد وضع عقد حمل کو مستلزم نہ ہو اور عقد وضع اور عقد حمل میں عینیت نہ ہو حالانکہ اس ترکیب میں عقد وضع عقد حمل کو مستلزم بھی ہے و دونوں کے درمیان عینیت بھی ہے کیونکہ موضوع میں بھی الامور الثابتہ ہے اور محمول میں بھی الامور لثابتہ اسی طرح حقائق الموجودات میں بھی موجودات ہیں اور محمول میں بھی موجودہ ہے تو لغویت لازم آئے گی۔

جواب :-یہ ہے کہ حقائق الاشیاء ثابتتہ کا معنی ہے کہ مانعتقدہ حقائق الاشیاء ثابتت فی نفس الاءمر اور یہ بات ضروری نہیں ہے کہ مانعتقدہ تو ہے لیکن نفس الامر میں بھی موجود ضرور ہے کیونکہ قاعدہ ہے کہ اعتقاد بالشیی لا یستلزم ان یکون موجوداً فی نفس الامر تو عقد وضع مغائر بنا عقد حمل کے معترض نے جو عینیت کا دعویٰ کیا تھا وہ عینیت ختم ہوگئی فلا ورود یلاعتراض

منشاء اعتراض :- اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ اعتراض کہاں سے پیدا ہو چکا اس سے پہلے ایک فائدہ ہے۔

فائدہ :- یہاں پر کل احتمالات سات بنتے ہیں تین احادی تین ثنائی ایک ثلاثی احتمالات احادی یہ

احادی نمبرا :- حقیقت مابه ایشی هو هو شیی بمعنٰی ما یعلم به و یخبر عنه کے ہیں جومعدوم اور موجود دونوں کوشامل ہے اور ثبوت بمعنٰی تصور کے ہیں۔

نمبر۲ :- شیی بمعنٰی حقیقی جو کہ موجود ہے اور حقیقت بمعنٰی مجازی یعنی عارض کے معنی میں ہیں اور ثبوت بمعنٰی تصور کے ہیں۔

نمبر۳ :- ثبوت بمعنٰی حقائق جوموجود ہے اور حقیقیت بمعنٰی عوارض اور شیی بمعنٰی ما یخبر عنه جوشامل ہے موجود اور معدوم دونوں کو۔

احتمال ثنائی نمبرا :- حقیقت بمعنٰی حقیقی یعنی ما به ایشی هوهو اور شیی بھی بمعنٰی حقیقی یعنی موجود کے ہولیکن ثبوت بمعنٰی مجازی یعنی تصور کے ہو۔

نمبر۲ :- حقیقت بمعنٰی مجازی یعنی عارض کے ہوں اور ثابت بمعنٰی حقیقی یعنی موجود کے ہوں اور شیی بھی بمعنٰی حقیقی یعنی موجود کے ہوں۔

نمبر۳ :- حقیقت بمعنٰی حقیقی یعنی مابه الشیی هو هو ثابت بھی بمعنٰی حقیقی یعنی موجود کے ہے لیکن شیی بمعنٰی مجازی یعنی ما یخبر عنه و یعلم به کے ہوں

احتمال ثلاثی :- حقیقت بمعنٰی حقیقی یعنی ما به ایشی هو هو اور شیی بمعنٰی موجود اور ثابت مرادف ہے شیی کے ساتھ ان احتمالات سبعه میں احتمالات ثنائیہ منشاء اعتراض نہیں بن سکتے ہیں کہ حقائق بمعنٰی عوارض کے ہو اور شیی اور ثابت بمعنٰی حقیقی کے ہوتو عوارض الاشیاء ثابتة بن گئی اس پرکوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا بلکہ منشاء اعتراض مجموعہ امور ثلاثہ ہے۔

وهذا الکلام مفید الیٰ قوله والعلم بها :-

ترجمہ :- اور یہ کلام مفید ہے بہت کم تاویل کومحتاج ہوتا ہے اور تمہارے قول الثابت ثابتٌ کے مثل

نہیں ہے اور نہیں شاعر کے قول انا ابوالنجم وشعری شعری کے مثل ہے اوراس کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کے مختلف اعتبارات ہوتے ہیں بعض اعتبارات اس پر کسی چیز کا حکم لگانا مفید ہوتا ہے اور بعض اعتبارات سے مفید نہیں جیسے انسان ہے کہ جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ جسم ہے تو اس پر حیوانیت کا حکم لگانا مفید ہوگا جب اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ وہ حیوان ناطق ہے تو لغو ہوگا۔

:- حل عبارت :-

شارح فرماتے ہیں کہ حقائق الاشیاء ثابتته یہ ایک ایسا کلام ہے جو مفید للمعنی ہے بہت کم محتاج الالبیان ہوتا ہے یہ ایسا کلام نہیں جیسے الثابت ثابت کیونکہ الثابت ثابت میں لغویت موجود ہے اسی طرح ایسا بھی نہیں جیسے ابونجم شاعر کا قول ہے انا ابو نجم و شعری شعری پورا شعر یہ ہے۔

لله دری ما احسَّ صدری تنام عینی و فواءدی یسری

مع العفاریت بارض قفر انا ابو نجم و شعری شعری

ابونجم کے اس کلام میں صرف عن الظاہر ہے اور تاویل ہے اس وجہ سے کہ شعری شعری کا معنیٰ ہے شعری ء الأن کشعری فیما مضی ابو نجم کا مطلب یہ ہے کہ بڑھاپے کی وجہ سے میرے عقل اور فہم میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں آئی بلکہ میرے آج کے اشعار ایسے ہی ہیں جیسے میں گذشتہ زمانے میں اشعار کہتا رہا یا معنیٰ یوں ہوگا شعری ہو شعری المعروف بالبلاغتہ حاصل کلام یہ ہے کہ ابونجم کے اشعار میں صرف عن الظاہر ہے اور تاویل ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ شعری الان کشعری فیما مضی یہ تاویل نہیں ہے

کیونکہ اس میں صرف عن الظاہر موجود نہیں تو تاویل بھی نہیں کیونکہ صرف عن الظاہر اس وقت موجود ہوتا اگر شعری شعری کیلئے اپنا محمل موجود نہ ہوتا۔ حالانکہ یہاں تو اس کے لئے محمل موجود ہے وہ اس طرح کہ شعری شعری میں اضافت عہد کے لئے ہے اور معہود شعری الان کشعری فیما مضی ہے یہ معنیٰ تو خارج سے نہیں آیا ہے بلکہ یہ معنیٰ مدلول لفظ اور مفہوم ہے لفظ سے جب یہ معنیٰ مدلول ہے لفظ کا اور مفہوم ہے لفظ سے تو صرف عن الظاهر کہاں سے آیا جب صرف عن الظاہر نہیں شعری شعری کے اندر تاویل بھی موجود نہیں ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ عہد کیلئے الف لام بھی آتے ہیں اور اضافت بھی آتی ہے لیکن عہد میں قاعدہ یہ ہے کہ معہود ایک جزئی ہوگی۔ الف لام کے مدخول کا یا اس چیز کا جس کی اضافت کی گئی ہو۔ جیسے فعصیٰ فرعون الرسول میں الرسول کی ابتداء میں الف لام عہد کیلئے ہے اور معہود جو کہ موسیٰ ایک جزئی ہے الف لام کے مدحول کا جو کہ رسول ہے اب ابوالنجم کے قول شعری شعری میں جزئی وہ معین اشعار ہیں جو قصائد متفرقہ میں موجود ہے اور الان وفیما مضٰی جو کہ زمانے ہے اس پر شعری شعری کسی دلالت کے ساتھ دلالت نہیں کرتے ہیں تو معترض کا یہ کہنا ہے الان اور ما مضٰی مدلول ہے لفظ کا یا مفہوم ہوتا ہے لفظ سے تو ضرور اس پر دلالت بھی کرتا ہے تو جب نہ مدلول ہے لفظ کا اور نہ مفہوم ہو رہا ہے لفظ سے تو لا محالہ شعری شعری میں صرف عن الظاہر موجود ہے تو تاویل بھی ثابت ہوگئی۔

وتحقیق ذالک :- شارح فرماتے ہیں کہ ایک چیز میں مختلف حیثیتیں ملحوظ ہوتی ہیں بعض حیثیات کے لحاظ سے اس پر کسی چیز کے ساتھ حکم لگانا مفید ہوتا ہے۔ بعض حیثیات کے لحاظ اس چیز پر کسی چیز کے ساتھ حکم لگانا غیر مفید ہوتا ہے۔ مثلاً انسان ایک شیٔ ہے اس کو اگر اس لحاظ سے دیکھا جائے کہ وہ ایک جسم ہے تو اس پر حیوان کے ساتھ حکم لگانا درست ہے ھٰذا الجسم حیوان کہنا درست ہے۔ اور اگر

انسان کواس لحاظ سے دیکھا جائے کہ حیوان ہے تو پھراس پر حکم لگانا درست نہیں کیونکہ یہ حکم لگانا غیر مفید ہے اس لئے کہ حکم لگانے کی صورت میں الحیوان حیوان ہوگا چنانچہ یہ لغو ہے۔

والعلم بھا ای بالحقائق الیٰ قولہ خلافاً للسو فسطائیہ

ترجمہ :- اور حقائق اشیاء کا علم یعنی اس کا تصور اور ان حقائق اشیاء کے وجود اور ان کے احوال کی تصدیق متحقق اور نفس الامر میں ثابت ہے اور بعض لوگوں نے کہا ہے کہ مراد اشیاء کے ثبوت کا علم ہے اس بات کا یقینی ہونے کی وجہ سے کہ تمام اشیاء کا علم نہیں ہے جواب یہ ہے کہ مراد جنس ہے ان لوگوں پر رد کرنے کیلئے جو یہ کہتے ہیں کہ کسی شے کا ثبوت نہیں ہے اور نہ کسی شے کے ثبوت یا عدم ثبوت کا علم ہی ہے۔

-: حل عبارت :-

اس عبارت سے سے مصنف فرقہ سوفسطائیہ پر رد کرنا چاہتا ہے سوفسطائیہ کے بارے میں یہ کہا گیا ہے کہ یہ حمقاء فلاسفہ کا ایک فرقہ ہے اور نصیر طوسی نے یہ کہا ہے کہ پورے عالم میں کوئی بھی ایسی قوم نہیں کہ جو اس مذہب کے قائل ہوں لیکن ہر وہ آدمی جو دلیل میں غلطی کرے تو وہ سوفسطائی ہے (انتھی) سوفسطایہ میں سے بعض کہتے ہیں کہ کسی کو کسی بھی شیی کی ثبوت کا یا عدم ثبوت کا علم نہیں ہے مصنف ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جس طرح سے اشیاء کا وجود اور ثبوت نفس الامری ہے محض وہمی یا خیالی نہیں ہے اسی طرح اشیاء کے وجود کا علم اور ان کے احوال مثلاً امکان اور حدوت کا علم یہ بھی نفس الامری ہے محض وہمی یا خیالی نہیں ہے جس طرح آسمان اور زمین وہمی اور خیالی چیزیں نہیں ہیں بلکہ نفس الامری ہے اس طرح ان کے وجود کا علم بھی نفس الامری ہے مثلاً کہ آسمان ہمارے اوپر ہے زمین

ہمارے نیچے ہے العلم کی ابتدا میں الف لام کی استغراق انواع کے لئے ہے تو معنیٰ یہ ہوگا۔ کہ جمیع انواع العلم بالحقائق متحقق

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ استغراق سے متبادر استغراق افراد مراد ہوتا ہے استغراق انواع مراد لینے کی صورت میں خلاف متبادر لازم آتا ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ مقام قرینہ ہے اس بات پر کہ استغراق سے استغراق انواع مراد ہوتا ہے اس لئے کہ الف لام جنسی تو مراد نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ جنسی مراد لینے کی صورت میں سوفسطائیہ پر رد نہیں ہو سکتا اس لئے کہ جنس افراد علم میں تو شک بھی داخل ہے حالانکہ سوفسطائیہ شک کے قائل ہیں اسی طرح عہدی بھی مراد نہیں ہو سکتے ہیں اس لئے کہ پھر تو معہود ایک ہی فرد کا علم کا ہوگا اسی طرح استغراق افراد بھی مراد نہیں ہو سکتے کیونکہ اس صورت میں معنیٰ یہ ہوگا کہ جمیع افراد العلم بالحقائق ثابتته یہ تو واضح ہے کہ صحیح نہیں ہے بعض نے ثبوت کا لفظ مقدر مانا ہے و العلم بثبوتها لفظ مقدر مان لیا تو پھر باحوالها کے لفظ کو ذکر کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ان میں بعض کا یہ وہم بالکل غلط ہے کیونکہ وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال قائم کرنا جیسے کہ یہ استدلال محتاج ہے اس بات کی طرف کہ علم بالحقائق ثابت ہے اسی طرح وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال محتاج ہے۔ علم باحوال اشیاء کی طرف بھی احوال اشیاء مثلاً اشیاء کا ممکن ہونا حادث ہونا اب بات یہ ہے کہ ثبوت صانع اور صفات صانع پر استدلال ثبوت حقائق اور احوال حقائق پر کیوں موقوف ہے اس کی تفصیل اپنے مقام پر آنے والی ہے مختصراً کہ اگر حقائق ثابت نہ ہوں بلکہ معدوم ہوں معدوم تو موجود کیلئے دلیل نہیں بن سکتا ہے اسی طرح حقائق کے جو احوال ہیں مثلاً حقائق کا ممکن ہونا حادث ہونا اگر ممکن یا حادث نہ ہو تو ممتنع ہونگے یا واجب ہونگے ممتنع یا یا واجب سے جو وجود صانع اور صفات صانع پر استدلال نہیں کی جا سکتی ہے اس وجہ

سے کہ ممتنع کے اندر یہ صلاحیت نہیں ہے کہ مصنوع یا مجعول بن جائے تا کہ اس کو صانع یا جاعل کی ضرورت پڑ جائے پھر تو صانع کے صفات ثابت نہ ہوئے اس وجہ سے کہ صفات تو اس وقت ثابت ہو سکتے ہیں جبکہ یہ بات ثابت ہو جائے کہ اللہ تعالیٰ صانع ہے اس لئے جب صانع ہونا ثابت ہو گیا تو اللہ تعالیٰ کیلئے صفت تکوین ثابت ہوگئی اور تکوین مقتضی ہے علم اور قدرت اور ارادہ، سمع، بصر وغیرہ کیلئے تو ثابت ہو جاتی ہے یہ بات کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے قادر ہے، سمیع ہے بصیر ہے و غیـــر ذالک

شارح فرماتے ہیں کہ یہ بھی کہا گیا ہے کہ والعلم بھا سے مراد **والعلم بثبوتھا** ہے یہ ثبوتھا کے لفظ کو اس وجہ سے مقدر مانا ہے کہ یہ بات یقینی ہے کہ **لاعلم بجمیع الحقائق** کہ **جمیع الحقائق** کے ساتھ علم متحقق نہیں۔

اعتراض:- یہ ہوتا ہے کہ علم سے کون سا علم مراد ہے علم تفصیلی یا علم اجمالی اگر علم سے علم تفصیلی مراد ہے پھر تو یہ بات مسلم ہے کہ جمیع حقائق کا علم تفصیلی متحقق نہیں اور اگر علم سے علم اجمالی مراد ہے پھر تو یہ بات ممنوع ہے کیونکہ علم اجمالی تو متحقق ہے کیونکہ حقائق **الاشیاء ثابتة** کے ضمن میں علم اجمالی موجود ہے

جواب :- بعض حضرات نے علم کو مقید کیا ہے علم بالکنہ کے ساتھ اور علم بالکنہ علم تفصیلی ہے لیکن یہ تقید دو وجہ سے صحیح نہیں ایک تو یہ ہے کہ تقید پر کوئی دلیل موجود نہیں دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ تقید تعمیم شارح کے منافی ہے کیونکہ شارح نے پہلے سے کہا تھا من تصور الھا و التصدیق بھا

جواب :- یہ ہے کہ **الاشـــاء** کے ابتدا میں جو الف لام ہے وہ جنس کے لئے ہے معنٰی یہ ہوگا کہ حقائق جنس اشیاء کا ثابت ہیں اور علم **بجنس الاشیاء** متحقق ہے اب کسی قسم کی خرابی نہیں

اعتراض :- اس جواب پر اعتراض ہے کہ ثبوت جنس کے لئے یہ لازم نہیں ہے کہ یہ ان اعیان اور اعراض کے ضمن میں ہو جن اعیان اور اعراض کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں ہو سکتا ہے کہ ثبوت جنس دیگر

اعیان اوراعراض کے ضمن میں ہو پھر تو مقصود حاصل نہ ہوا مقصود تو یہ ہے کہ جن اعیان اوراعراض کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں ان سے استدلال کی جائے ثبوت صانع اور صفات صانع پر

جواب :- یہ ہے کہ اذا ثبت الشیئ من الاشیاء فا الاحق با الثبوت هو هذه المشاهدات انتهٰی بمنه و کرمه و حسن تو فیقیه

قوله خلا فاً لسو فسطائیه الٰی قوله ولنا تحقیق :-

ترجمہ :- برخلاف سوفسطائیہ کے کہ ان میں بعض تو نفس اشیاء کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ سب وہمی چیزیں ہیں اور باطل خیالات ہیں اور یہ لوگ عنادیہ کہلاتے ہیں اور ان میں بعض اشیاء کے ثبوت کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہے یہاں تک کہ اگر ہم کسی شے کو جوہر اعتقاد کریں تو وہ جوہر ہے یا عرض وہ عرض ہے یا قدیم تو قدیم ہے یا حادث تو حادث اور یہ لوگ عندیہ کہلاتے ہیں اور ان میں بعض شے کے ثبوت اور عدم ثبوت کے علم کا انکار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہمیں شک ہے اور انہیں اس بارے میں بھی شک ہے کہ ہمیں شک ہے علی ھذ القیاس اور یہ لوگ لا ادریہ کہلاتے ہیں۔

-: حل عبارت :-

سو فسطائیه تین فرقوں میں بٹ گئے۔

(۱)عنادیہ (۲)عندیہ (۳)لاادریہ

وجہ تسمیہ :- عنادیہ کو عنادیہ اس وجہ سے کہتے ہیں لانّھم یعا دون الحق عنا دیه چونکہ ناحق حق کا انکار کرتے ہیں اس وجہ سے عنادیہ کے ساتھ موسوم کیا عنادیہ اشیاء کے ثبوت **کا علی الاطلاق انکار** کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ اور جو کچھ بھی ہم دیکھ رہے ہیں یا جو کچھ بھی ہم محسو

س کررہے ہیں یہ محض اوھام ہے اور خیالات ہیں نفس الامر میں کسی بھی شیی کا نہ ثبوت ہے نہ وجود ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جو بھی کوئی قضیہ ہو بدھی ہو یا نظری اس قضیہ کا معارض خامخواہ موجود ہے لھذا دونوں قضیوں میں سے کوئی بھی متحقق نہ ہوگا اور یہ کہتے ہیں کہ نفس الامر میں نہ نسبت ایجابی ہے نہ نسبت سلبی ہے محض اوھام ہیں

مثال بدھی :- جیسے صفراوی آدمی جب شھد کو منہ میں ڈال دیتے ہیں تو یہ صفراوی آدمی کہتے ہیں ھذا امرّ یہ کڑوا ہے اس کو شھد کڑوا محسوس ہورہا ہے اور غیر صفراوی آدمی جب شہر کو منہ میں ڈال دیتا ہے تو یہ کہتا ہے کہ ھذا حلو یہ میٹھا ہے تو یہ دونوں حکمین آپس میں معاوض ہیں لہٰذا دنیا میں نہ میٹھا ہے نہ کڑوا ہے تو معلوم ہوا کہ صرف اوھام ہے۔

مثال نظری :- جیسے بعض کہتے ہیں کہ العالم حادث لانه متغير و كل متغير حادث ، فالعالم حادث انہوں نے عالم پر حادث ہونے کا حکم لگادیا اور بعض کہتے ہیں کہ العالم قديم لانة مستغن عن الموثر و كل ما هٰذا شانه فهو قديم فالعالم قديم اب یہ دونوں حکمین آپس میں معارض ہیں اور قاعدہ ہے کہ اذا تعارضا تساقطا

جواب :- یہ پہلی دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ صفراوی جو یہ کہتا ہے کہ شھد کڑوا ہے یہ اس وجہ سے نہیں کہ شھد نفس الامر میں کڑوا ہے بلکہ صفراوی شھد کو کڑوا اس لئے کہتے ہیں لوجه النقصان فی عصبه مفروشه علی اللسان اس کے قوت ذائقہ میں نقصان ہونے کی وجہ سے وہ شھد کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔

جواب ۲ :- دوسری دلیل کا جواب یہ دیتے ہیں کہ قول اول جو کہ عالم حادث ہے یہ نفس الامر کے موافق ہے اور قول ثانی جو کے عالم قدیم ہے یہ نفس الامر کے مخالف ہے اور تساقط کا حکم معارضین میں

اس وقت ہے جب کہ معارضین دونوں نفس الامری ہوں حالانکہ العالم قدیم یہ حکم نفس الامری نہیں۔

وجہ تسمیہ عندیہ :- عندیہ کو عندیہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ عند کا معنیٰ اعتقاد ہے کیونکہ یہ لوگ اشیاء ثبوت نفس الامری کے منکر ہیں اور ثبوت اعتقادی کے قائل ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ نفس الامر میں کچھ بھی نہیں ہے جو بھی کچھ ہیں وہ ہمارے اعتقاد کے تابع ہیں ہم جس چیز کو جوہر اعتقاد کر لیں تو وہ چیز جوہر ہے اور ہم جس چیز کو عرض اعتقاد کر لیں تو وہ عرض ہے اور یہ کہتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں ہم نے جوہر اعتقاد کیا اگر اسی چیز کو دوسرا عرض اعتقاد کر لیں تو وہ اس کے نزدیک عرض ہے ہر ایک کا مذہب اس کے نزدیک حق ہے فریق مقابل کے نزدیک باطل ہے۔

وجہ تسمیہ لاادریہ :- لاادریہ کو لاادریہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ جس چیز کے بارے میں ان سے سوال کیا جائے تو وہ لاادری کے ساتھ جواب دیتے ہیں لاادریہ اشیاء کے علم اور یقین کا انکار کرتے ہیں اور ان میں شک کا اظہار کرتے ہیں اگر ان سے سوال کیا جائے کہ کیا اشیاء ثابت ہیں تو جواب دیتے ہیں لاادری؟ کیا اشیاء ثابت نہیں ہیں تو جواب دیتے ہیں لاادری اپنے شک کا اظہار کرتے ہیں حتیٰ کہ ان کو اپنی شک ہونے میں بھی شک ہے ماتن نے حقائق الاشیاء ثابتۃ اشیاء کے نفس الامری کا دعویٰ کر کے عندیہ کی مخالفت کی اور والعلم بھا متحقق سے ثبوت اشیاء کے علم کا دعویٰ کر کے لاادریہ کی مخالفت کی۔

قولہ ولنا تحقیق الیٰ قولہ قالو الضروریات:-

ترجمہ:- اور ہماری تحقیقی دلیل یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے ثبوت کا مشاہدہ کی وجہ سے اور بعض کے ثبوت کا دلیل کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور الزامی جواب یہ ہے کہ اگر اشیاء کی نفی متحقق نہیں تو ثابت ہو چکا اگر متحقق ہے تو نفی بھی ایک حقیقت ہے کیونکہ وہ حکم کی ایک قسم ہے تو ایک حقیقت ثابت ہوگئی لہٰذا اس کی

بالکل نفی صحیح نہ ہوئی اور یہ بات مخفی نہیں کہ یہ دلیل صرف عنادیہ کے خلاف درست ہوگی۔

-: حل عبارت :-

اس عبادت سے شارح جواب دیتے ہیں جواب سے پہلے ایک فائدہ

فائدہ :- ایک دلیل تحقیقی ہے ایک دلیل الزامی ہے دلیل تحقیقی اس کو کہتے ہیں جس کے مقدمات مستدل کی ھاں صادق ہواور دلیل الزامی اس کو کہتے ہیں جس کی مقدمات خصم کی ھاں مسلم ہواگر چہ مستدل کی ھاں مسلم نہ ہو دلیل تحقیقی سے مقصود اظہار حق اور دلیل الزامی سے مقصود فقط سکوت خصم ہو

دلیل تحقیقی :- یہ ہے کہ ہم بعض اشیاء کے وجود اور ثبوت کا مشاھدہ کی وجہ سے یقین کرتے ہیں اور بعض اشیاء کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں مثلاً آسمان، زمین، دریا، پہاڑ، وغیرہ کے وجود کا دیکھ کر یقین کرتے ہیں اور باری تعالیٰ کے وجود کا دلیل کی بناء پر یقین کرتے ہیں

دلیل الزامی :- یہ ہے کہ ہم سوفسطائیہ سے پوچھیں کے کہ تم جو کہتے ہو کہ لاشیی من الاشیاء بثابتتہ یہ نفی متحقق ہے یا نہیں اگر نہیں تو عین اثبات ہے اور اگر یہ نفی متحقق ہے تو حقائق میں سے ایک حقیقت ثابت ہوگئی کیونکہ نفی بھی تو ایک حقیقت ہے کیونکہ حکم کی دو قسمیں ہیں ایجاب اور سلب لهٰذا نفی حکم کی ایک قسم ہوئی اور حکم تصدیق ہے اور تصدیق علم ہے اور علم ایک نفسانی کیفیت ہے اور کیفیت عرض ہے اور عرض موجودات خارجیہ اور حقائق اشیاء میں سے ہے تو اشیاء کی نفی بھی ایک حقیقت ہوئی لهٰذا جب ایک حقیقت ثابت ہوگئی جو موجبہ جذئیہ کے حکم میں ہے تو تمھارا علی الطلاق حقائق الاشیاء کی نفی کرنا جو سالبہ کلیہ کے حکم میں ہے صحیح نہ ہوا۔

قولہ ضروریات منھا حسیات

ترجمہ :- سوفسطائیہ کہتے ہیں کہ ضروریات میں سے بعض حسیات ہیں اور حس کثرت سے غلطی کرتا ہے جیسے بھینگا آدمی ایک چیز کو دو دیکھتا ہے اور صفراوی شخص میٹھی چیز کو کڑوی محسوس کرتا ہے اور ضروریات میں بدھیات ہے اور بعض دفعہ ان میں اختلاف واقع ہوتے ہیں اور ایسے شبہات پیش آتے ہیں جنہیں حل کرنے کے سلسلے میں نظر دقیق کی ضرورت پڑتی ہے اور نظریات ضروریات کی فرع ہے تو ضروریات کا فساد نظریات کا فساد ہوگا اسی وجہ سے ان میں عقلاء کا اختلاف بہت ہے۔

-:(حل عبارت):-

اس عبارت سے شارح سوفسطائیہ کے دلائل کو ذکر کرتے ہیں پہلے ایک فائدہ

فائدہ :- علم کی دو قسمیں ہیں ۱۔ضروری ۲۔ نظری

نظری اس کو کہتے ہیں جو فکر سے حاصل ہوتا ہے جیسا العالم حادث اور ضروری اس کو کہتے ہیں جو فکر کو محتاج نہ ہو۔ بلکہ ہر عاقل کو بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے۔ضروری کی سات اقسام بنتے ہیں

۱۔ بدھیات قسم اولیات کے ساتھ موسوم ہے بدھیات وہ ہوتے ہیں جس میں عقل محض تصور طرفین کے بعد حکم لگادیں جیسے الکل اعظم من اعظم من الجز

۲۔ حسیات:- حسیات وہ ہوتے ہیں ما یحصل بالحواس الظاھرہ جیسے النار حارۃ۔

۳۔ وجدانیات وہ ہوتے ہیں ما یحصل بالحواس الباطنہ جیسا ان لنا فرحاً وغماً

۴۔ فطریات وہ ہوتے ہیں جن کے ساتھ واسطہ حاضر ہو جیسے الاربعۃ زوج اور واسطہ یہاں پر انقسام تستاوبین ہے۔

۵۔ مجربات وہ ہوتے ہیں کہ تکرر مشاہدہ کے بعد عقل حکم لگا دیں جیسا السناء مسھل

۶۔ حدسیات وہ ہوتے ہیں کہ حدس کے ذریعے عقل حکم لگا دیں حدس ایک قوت ہے جس سے مطلوب کا دفعۃً ادراک ہوتا ہے اور شک زائل ہوتا ہے جیسے نور القمر مستفاد من نور الشمس

۷۔ متواترات وہ ہوتے ہیں کہ کثرت مخبرین کی وجہ سے جزم حاصل ہو جائے جیسے بغداد موجود ہے پھر ضروریات کی تمام اقسام میں حسیات اور بدھیات زیادہ قوی ہیں باقی اقسام بھی ان دونوں کی طرف راجع ہوتے ہیں تو جو سب سے اقویٰ ہیں ان کے اندر بھی خطاء واقع ہو جاتا ہے کیونکہ حس خطاء کر دیتے ہیں جیسے بھینگا آدمی ایک کو دو دیکھتا ہے احوال کی نظر میں ایک دو نظر آتے ہیں اسی طرح صفراوی آدمی میٹھی چیز کو کڑوا محسوس کرتا ہے۔ صفرا اخلاط اربعہ میں سے ایک خلط ہے

اخلاط اربعہ ۱۔ دم ۲۔ صفرا ۳۔ بلغم ۴۔ سودا

صفرا کا رنگ زرد ہوتا ہے اس کا ذائقہ سخت کڑوا ہوتا ہے صفرا جب غالب پڑ جاتا ہے تو بول کا رنگ زرد پڑ جاتا ہے خصوصاً رنگ زرد پڑھ جاتا ہے اور منہ کا ذائقہ کڑوا بن جاتا ہے صفراوی آدمی جب کسی چیز کو منہ میں ڈالتے ہیں تو اس میں صفرا کا ذائقہ محسوس کرتا ہے حتیٰ کہ جب شہد منہ میں ڈالتا ہے تو شہد اس کو کڑوا محسوس ہوتا ہے علیٰ ھذا القیاس حس کبھی کبھی صغیر کو کبیر دیکھتا ہے جیسے کہ اندھیرے میں دور سے آگ کو دیکھتا ہے اسی طرح معدوم کو موجود دیکھتا ہے جیسے دور سے توریت کو دیکھ کر پانی محسوس کرتا ہے اس طرح بارش کی قطرات کو جب دیکھتا ہے تو ایک تار جیسا محسوس کرتا ہے اسی طرح متحرک کو ساکن محسوس کرتا ہے اور ساکن کو متحرک محسوس کرتا ہے جیسا کہ سایہ اور کواکب کو ساکن محسوس کرتا ہے حالانکہ یہ متحرک ہے اسی طرح جب کشتی میں سوار ہو تو جب ساحل کو متحرک محسوس کرتا ہے حالانکہ وہ ساکن ہے جب حس اتنی غلطیاں کر دیتی ہے تو حس پر کوئی اعتماد نہیں ہو سکتا کسی چیز

کے بارے میں ہم حس پر اعتبار نہیں کر سکتے ہیں لہٰذا کوئی چیز بھی ثابت نہیں اس وجہ سے سالبہ کلیہ صادق آیا اسی طرح ضروریات میں سے بدھیات میں ان میں بھی کثرت سے اختلاف ہے لہٰذا ان کے ثبوت پر بھی اعتماد نہیں کیا جا سکتا ہے مثلاً فرقہ مشبہ اس قضیہ کی بدھیہ ہونے کا مدعی ہے کہ ہر موجود کا مکان میں ہونا ضروری ہے اور اشاعرہ اسکا انکار کرتا ہے معتزلہ اس قضیے کے بدھی ہونے کا مدعی ہے کہ بندہ اپنے افعال اختیار یہ اختیار کا خالق ہے اشاعرہ اسکا انکار کر دیتے ہیں نیز بدھیات میں بعض دفع ایسے شبہات پیدا ہو جاتے ہیں جنہیں حل کرنے میں نظر دقیق کی حاجت ہوتی ہے۔

خلاصہ :- جب حسیات اور بدھیات کے ثبوت کا علم یقین نہیں ہو سکتا باوجودیکہ ضروریات کے اقسام میں اقویٰ ہیں تو باقی ضروریات کے ثبوت کا علم نہیں ہو سکتا ہے تو نظریات کا بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ نظریات تو فرع ہیں ضروریات کا کیونکہ ضروریات ہی کو ترتیب دیکر نظریات کو حاصل کیا جاتا ہے

-

قولہ قلنا غلط الحس فی البعض الاسباب جزئیۃ الخ الی قولہ واسباب العلم۔

ترجمہ :- ہم جواب دیتے ہیں کہ بعض چیزوں میں خاص اسباب کی وجہ سے حس کا غلطی کرنا دوسری بعض چیزوں کا یقین کرنے کے منافی نہیں اور تصور میں خفا ہونے کی وجہ سے یا انسیت نہ ہونے کی وجہ سے بدھی میں اختلاف ہونا بداھت کے منافی نہیں اور فساد نظر کی وجہ سے کثرت اختلاف بعض نظریات کے حق ہونے کے منافی نہیں اور ایمانداری کی بات یہ ہے کہ ان کے ساتھ خاص کر لا ادریہ کے ساتھ مناظرہ کرنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ کسی معلوم کا اعتراف ہی نہیں کرتے جس کے ذریعہ کوئی مجہول ثابت کیا جائے بلکہ راستہ یہ ہے تا کہ ان کو آگ میں ڈال دیا جائے تا کہ یہ جل کر خود اعتراف کر لیں اور

سوفسطاء مزین اور آراستہ پیراستہ علم کا نام ہے کیونکہ سوفا کا معنیٰ ہے علم حکمت اور اسطاء کا معنیٰ مزین ہے۔اور غلط ہے اور اسی سے سفسطہ مشتق ہے جس طرح فلسفہ سے فیلاسوف بمعنی محبّ حکمت سے مشتق ہے۔

-:(حل عبارت) :-

اس عبادت سے شارح سوفسطائیہ کی دلیل کا جواب دیتے ہیں کہ حس کا غلطی کرنا یہ بعض اسباب جزئیۃ کی وجہ سے ہے اور بعض اسباب جزئیہ کی وجہ سے حس کی غلطی کرنا یہ مستلزم نہیں ہے اس بات کیلئے کہ حس تمام مواد میں غلطی کریں بلکہ حس دیگر مواد میں جزم اور یقین کرتا ہے مثلاً صفراوی شخص کو جو عسل کڑوا محسوس ہوتا ہے وہ ایک سبب جزئی کی وجہ سے ہے۔ایک آفت ہے صفرا جس نے اس اس کے ذائقہ کو خراب کر دیا ہے اب یہ مستلزم ااس بات کو نہیں کہ عسل کو تمام لوگ کڑوا محسوس کریں کیونکہ ہوسکتا ہے دیگر لوگوں میں یہ آفت موجود نہ ہو۔

اعتراض :-یہ ہوتا ہے کہ ہوسکتا ہے کہ یہ سبب عام ہو یعنی یہ آفت عام ہو جس نے تمام لوگوں کو اپنے لپیٹ میں لے لیا ہو حالانکہ عقل جازم ہے حلاوت عسل کے ساتھ کہ عسل میٹھی چیز ہے۔

جواب :-یہ ہے کہ بداھۃ عقل شاھد ہے اس بات پر کہ ایسا کوئی سبب عام موجود نہیں ہے جس نے تمام لوگوں کو اپنے لپیٹ میں لے لیا ہو پھر تو جمیع مواد میں غلطی واقع ہو جاتی ہے لہٰذا کسی بھی چیز میں جزم حاصل نہیں ہوسکتا ہے۔

اعتراض :-یہ ہوتا ہے کہ سوفسطائیہ تو بداھۃ عقل کو تسلیم نہیں کرتے ہیں تو آپ کیسے کہتے ہیں کہ بداھۃ عقل جازم ہے

جواب :- یہ ہے کہ یہ جواب تحقیقی ہے نفس الامر کے اندر ایسا یہی ہے کوئی الزامی دلیل نہیں ہے تا کہ اعتراض وارد ہو جائے بدھیات کے ثبوت پر لا ادریہ کے نقض کا یہ جواب دیتے ہیں۔ کہ کبھی کبھی کوئی قضیہ بدھی ہوتا ہے نفس الامر میں لیکن ایک شخص پر اس قضیہ کے موضوعؒ اور محمول کے صحیح معنٰی کا تصور مخفی ہوتا ہے جس کی بناء پر وہ انکار کرتا ہے مثلاً واجب الوجود لیس بعرض یہ ایک بدھی قضیہ ہے جسے ایک شخص انکار کرتا ہے لیکن اس کو کہا جائے کہ واجب الوجود وہ ہوتا ہے جو اپنے وجود میں غیر کا تابع نہ ہو اور عرض وہ ہوتا ہے جو غیر کا محتاج ہوتا ہے تو وہ شخص اپنے انکار سے رجوع کر دیتا ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اہل کشف نبی علیہ وسلم ﷺ کے قبر اور منبر کے درمیان جنت کا باغیچہ دیکھتے ہیں جیسا کہ حدیث میں ہے یہ حدیث متفق علیہ ہے حدیث کے الفاظ یہ ہیں ما بین منبری وبیتی روضۃ من ریاض الجنۃ امام نوویؒ اس حدیث کی تشریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اس کے معنی میں دو قول ہیں پہلا قول یہ ہے کہ قبر مبارک اور منبر کے درمیان جو جگہ ہے وہ جگہ بعینہ جنت کی طرف منتقل ہوگا دوسرا قول یہ ہے کہ اس جگہ میں عبادت جنت کی طرف پہنچا دیتی ہے شیخ دھلویؒ فرماتے ہیں کہ این بقعہ بعینہ از بہشت است کہ بر زمین اوردہ اند اسی طرح اہل کشف نہر جیحون سیحون نیل اور فرات کو دودھ اور شراب اور شہد اور پانی دیکھتے ہیں جیسے کہ حدیث میں ہے اس حدیث کو روایت کرنے والے حضرت ابوھریرہؓ ہیں حدیث کا مفہوم یہ ہے کہ یہ تمام نہریں جنت میں سے ہیں اس حدیث کو امام بخاریؒ نے معنی کے ساتھ روایت کی ہے اسی طرح ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ حضورؐ نے فرمایا انزل اللہ من الجنۃ خمسۃ انھار سیحون وجیحون ودجلۃ ونیل والفرات اسی طرح اہل کشف طعام حرام کو نجاست دیکھتے ہیں اور رافضی جو شیخین کو گالیاں نکالتے ہیں اس کو خنزیر دیکھتے ہیں تو اس روایت کی کیا کیفیت ہے؟

جواب:- یہ ہے کہ یہ رویت صحیحہ ہے بغیر اس کے کہ حس نے غلطی کی ہو یہ اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ اہل کشف کے اندر ایک ایسی قوت پیدا کر دیتے ہیں جس قوت کے ذریعہ وہ ان موجودات کا ادراک کرتے ہیں جو موجودات ہماری انکھوں سے چھپی ہوئی ہیں۔

فائدہ:- سیحون نہر ہند کو کہتے ہیں جیحون نہر بلخ کو کہتے ہیں دجلہ اور فرات عراق میں ہے اور نیل مصر میں ہے۔

قوله والحق انه لا طريق الا المناظرة معهم الخ:-

اعتراض:- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آگ کے ساتھ عذاب دینا یہ تو کبائر میں سے ہے حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ آگ کے ساتھ عذاب دینا جائز نہیں حدیث جیسے کہ دارمی وغیرہ میں روایت کی ہے

عن ابی هريرةؓ قال بعثنا رسول الله ﷺ فی سرية فقال ان ظفرتم بفلانو فلان فحرقوهما بالنار هتا اذا كان الفد بعث الينا فقال انی كنت امرتكم بتحريق هذين الرجلين ثم رئا يت انه لا ينبغی لا حد ان يعذب بالنار الا الله فان ظفرتم بهما فاقتلو هما (نبراس ص ۵۳ حاشیہ نمبر ۳)

جواب:- اس اعتراض کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب نمبر 1:- تعذیب نہیں ہے بلکہ تادیب ہے لیکن تعذیب کے ساتھ مسمی کیا کیونکہ یہ تعذیب کی صورت میں ہے۔

جواب نمبر 2:- حضرت ابو بکرؓ اور حضرت علیؓ سے منقول کہ انہوں نے بعض زنادقہ کو آگ میں جلایا ہو تو ہوسکتا ہے کہ زندیق اور زندیق جیسے اس حکم سے مستثنیٰ ہو (نبراس)

-: حل عبارت :-

قوله و سو فسطائيه اسم للحكمة المموهه :- سوفسطائین س کے ضمہ اور ف کے فتحہ کے ساتھ یونانی لفظ ہے شارح فرماتے ہیں کہ سوفسطا حکمت مموہہ کے لئے نام ہے مموہ واو کے تشدید کے ساتھ باطلہ کے معنیٰ میں ہے مشتق ہے تمویہ سے پھر اس کو نقل کیا۔ تزین باطل اور تلبیس باطل کی طرف کسی مناسب کی وجہ سے اور مناسبت بھی یہاں پر موجود ہے کیونکہ ترھیب کا معنیٰ ہے **جعل الحديد والخشب في صورة الذهب والعكم المزحزف عطف تفسيری** ہے حکمت مموہہ کے لئے مزخرف مشتق ہے زخرف سے زخرف کا معنیٰ ہے زھب پھر ہر باطل جو حق کی صورت میں ہو اس کو موسوم کیا زخرف کے ساتھ

حاصل یہ ہے کہ شارح ماخذ اشتقاق بیان کرتے ہیں سوفسطائیہ کا کہ یہ لفظ یونانی ہے جو دو لفظوں سے مرکب ہے سوفا اور اسطا سوفا کے معنیٰ ہے علم اور حکمت اور اسطا کے معنیٰ ہے مزین و غلط تو سوفسطا کے معنیٰ مزین علم اور غلط علم کے ہیں پھر اس سے رباعی کا **مصدر سفسطه بروزن بعثره مشق** مانا گیا جیسے فلسفہ رباعی کا مصدر ہے دو لفظوں سے مرکب ہے **فيلا** معنیٰ محبّ اور سوفا بمعنیٰ علم اور حکمت اور **فيلا سوف** کے معنیٰ محبّ علم وحکمت کے۔

و اسباب العلم وهو صفته يتجلىٰ الىٰ قوله بخلاف قولهم

ترجمہ :- اور اسباب علم اور وہ ایک ایسی صفت ہے جس کی وجہ سے شئی اس شخص منکشف اور واضع ہو جاتی ہے جس کے ساتھ وہ قائم ہوتی ہے یعنی واضح اور ظاہر ہو جاتی ہے وہ چیز جو ذکر کی جاتی ہے اور جس کا تعبیر کیا جانا ممکن ہوتا ہے لہٰذا یہ تعریف حواس کے ادراک اور عقل کے ادراک یعنی تصور اور تصدیقات یقینیہ اور غیر یقینیہ کو شامل ہوگی۔

-:(حل عبارت):-

پہلے چند فوائد کا معلوم کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :-انواع علم کے بارے میں مختلف اصطلاحات ہیں۔حکماء یہ کہتے ہیں کہ اگر نسبت تامہ خبریہ کا ازعان ہو تو یہ تصدق ہے اور اگر نسبت نامہ کا ازعان نہ ہو تو یہ تصور ہے پھر اگر تصدیق میں جانب مخالف کا احتمال ہو تو یہ ظن ہے اگر جانب مخالف کا احتمال نہ ہو تو یہ اعتقاد اور جزم ہے پھر اعتقاد اگر واقع کے مطابق نہ ہو تو یہ جہل مرکب ہے اور اگر اعتقاد واقع کے مطابق ہو تو پھر اس کا زوال ممتنع ہے یا ممکن ہے اگر اس کا زوال ممتنع ہے تو اس کو یقین کہتے ہیں اور اگر اس کا زوال ممکن ہو تو اس کو تقلید کہتے ہیں حکماء احساس ،تخیل ،توھم ان کو علم نہیں کہتے ہیں علم کے بارے میں دوسرا اصطلاح بعض متکلمیں کی ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ العلم ھو الادراک کہ علم ادراک ہی کا نام ہے عام ہے چاہے حواس کے ذریعے سے ہو یا غیر کے ذریعے سے اسی طرح عام ہے اگر تصور ہو یا تصدیق جازم ہو یا نہ ہو مطابق ہو واقع کے ساتھ یا نہ ہو اور تیسرا اصطلاح جمہور متکلمین کی ہے جمہور متکلمین یہ کہتے ہیں کہ علم ادراک حواس اور عقل کا نام ہے۔

فائدہ :- عقلاء کا بداھتہ علم اور نظریت علم کے بارے میں اختلاف واقع ہو چکا ہے اس میں مختلف مذاہب ہیں۔

مذہب نمبرا :- حضرت امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ علم بدھی متصور بالکنہ ہے جب بدھی متصور بالکنہ ہے تو علم کی تعریف ممکن اس پر امام رازیؒ کی طرف سے کئی دلائل پیش کئے جاتے ہیں۔

دلیل ا :- جتنی اشیاء کو ہم معلوم کرنا چاہتے ہیں تو علم کے ذریعے معلوم کرتے ہیں اب اگر علم خود بھی

بدھی نہ ہوتو دور لازم آئے گا اور دور باطل ہے۔

دلیل ۲ :- علم وجدانی کیفیت میں سے ہے جیسے جوع، عطش، حرارت، برودت وغیرہ وجدانی کیفیات تو تمام کے تمام بدھی ہیں۔

دلیل ۳ :- جب کسی ایسے شخص سے جو اشیاء کو حدود اور رسوم کے ذریعے حاصل کرنے کا تجربہ نہ رکھتا ہو سوال کیا جائے کہ آپ فلاں کو جانتے ہیں تو وہ شخص ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب دے گا تو ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب دینا معلوم ہوتا ہے کہ اس شخص کو سوال کے مفہوم کا علم ہے اگر سوال کے مفہوم کا علم نہ ہوتا تو وہ شخص ہاں یا نہیں کے ساتھ جواب نہیں دے سکتا تھا۔

مذہب ۲ :- دوسرا مذہب امام الحرمین اور امام غزالی کا ہے۔ یہ حضرات فرماتے ہیں کہ علم نظری ہے اور متعسر تحدید ہے۔

دلیل :- محسوسات میں بہت سی چیزیں ہیں جس کی تعریف جنس اور فصل سے نہیں کی جاسکتی تو غیر محسوسات کو بطریق اولیٰ نہیں کی جاسکتی۔

مذہب ۳ :- تیسرا مذہب دیگر کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ علم نظری تو ہے لیکن ممکن تحدید ہے اس کی تعریف ممکن ہے۔ کیونکہ علم مقولات میں مقولہ کیف کے تحت داخل ہے اور کیف اجناس میں سے ایک جنس ہے تو علم ایک جنس بنا اور قاعدہ ہے کل مالہ جنس فلہ فصل تو جب جنس اور فصل ثابت ہو گئے تو تعریف ہو سکتی ہے۔

وهو صفته يتجلیٰ بها المذکور لمن قامت هي به یہ علم کی تعریف امام ابی منصور ماتریدی سے منقول ہے۔ تعریف میں یتجلیٰ ظہور اور انکشاف کے معنی ہیں اور بها کے اندر باسبیت کے لئے ہے اور مذکور سے مراد شیٔ ہے تو اب معنیٰ یہ ہوگا کہ علم ایک ایسی صفت ہے جس کے ذریعے

سے شیٔ منکشف اور ظاہر ہوتا ہے اس شخص پر جس کے ساتھ یہ صفت قائم ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ جب مذکور شیٔ کے معنٰی میں ہے تو مصنف شیٔ ہی کو ذکر کرتے۔

جواب :- یہ ہے کہ شیٔ کا اطلاق معدوم پر نہیں ہوتا مگر مجازاً اور مجاز تعریفات میں مہجور ہوتا ہے اس وجہ سے شیٔ کو ذکر نہ کیا علماء کا اس میں اختلاف ہو چکا ہے کہ مذکور **ذکر بضم الذال** سے مشتق ہے جس کا معنی ذکر قلبی یا مذکور ذکر بکسر الذال سے مشتق ہے بعض نے قول اول کو اختیار کیا ہے کہ **ذکر بضم الذال** سے مشتق ہے۔ فہم قلبی کے معنٰی میں ہے۔

اعتراض :- ان حضرات پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ذکر قلبی بھی تو علم کے معنٰی میں ہے تو دور لازم آئیگا دور تو باطل ہے اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔

جواب ۱ :- ذکر ظن اور جہل مرکب دونوں کو شامل ہے اور علم ان دونوں کو شامل نہیں۔

جواب ۲ :- معرف علم بمعنٰی عرفی ہے اور ذکر علم لغوی ہے تو یہ دونوں متغایر ہو گئے۔

اور بعض کہتے ہیں کہ مذکور ذکر بکسر الذال سے مشتق ہے جس کا معنٰی ہے ذکر لسانی۔ یہ حضرات دو دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل ۱ :- متبادر یہ ہے کہ ذکر بکسر الذال ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ الفاظ تعریف کو اظہر معنٰی پر محمول کرنا ہے اور ظاہر معنٰی ہی ذکر لسانی ہے۔

دلیل ۲ :- اگر ذکر قلبی مراد ہو تو یہ وہم ہوتا ہے کہ علم خاص ہے قلب کے ساتھ تو پھر تو ادراک حواس تعریف سے نکل جاتے ہیں شارح علامہ تفتازانیؒ نے شرح عقاید میں تفسیر ثانی کو اختیار کیا ہے اور شرح مقاصد میں تعبیر اول کو اختیار کیا ہے۔

شارح نے ویمکن ان یعبر کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ تفسیر ثانی راجح ہے کیونکہ تفسیر تو لسان کے ساتھ کی جاتی ہے نہ کہ دل کے ساتھ۔

فیشتمل الادراک الحواس :- حواس سے حواس خمسہ ظاہرہ مراد ہے کیونکہ حواس باطنہ کے متکلمین قائل نہیں ہیں اب بات یہ ہے کہ مدرک نفس ہے یا حواس بھی مدرک ہے تو حق بات یہ ہے کہ مدرک نفس ہے حواس صرف آلات ہیں ادراک میں بعض حکماء نے یہ زعم کیا ہے کہ محسوسات کیلئے مدرک حواس ہیں لیکن ان کے اس قول کو رد کیا گیا ہے کہ ہم دیکھتے تو ہیں سنتے تو ہیں باوجود اس کے کہ اشارہ نفس کی طرف کی جاتی ہے کہ نفس نے دیکھا نفس نے سنا اب حواس کے ادراک کو جو علم کے ساتھ موسوم کیا وہ اشعری نے موسوم کیا لیکن اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عرف اور لغت اور شرع بھائم سے علم کو نفی کرتے ہیں حالانکہ احساس تو بھائم کیلئے بھی ثابت ہیں لیکن اس اعتراض کے جواب دینے کیلئے کوشش کی گئی ہے

جواب :- جواب یہ دیا گیا کہ بھائم سے جس علم کی نفی کی گئی وہ علم بالعقل کی نفی کی گئی ہے نہ کہ علم بالحواس کی دوسرا اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تعریف میں کلمہ من زوی العقول کے لئے ہے تو احساس بھائم حد سے نکل جاتی ہے۔ تیسرا اعتراض یہ کیا گیا ان پر کہ ادراک حواس کا معنٰی ہے ادراک نفس ناطقہ بالحواس نفس احساس مراد نہیں ہے اس لئے کہ حواس تو الات ادراک ہیں۔

و ادراک العقل من التصورات و لاتصدیقات :- بعض مشائخ کے کلام سے محسوس ہوتا ہے کہ ادراک کی نسبت عقل کی طرف حقیقی ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ جس طرح حواس کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے اس طرح عقل کی طرف ادراک کی نسبت مجازی ہے لیکن چونکہ عقل

سبب قریب تھا تو عقل کو مدرک قرار دیا۔

الیقینیۃ :- یقین تصدیق جازم مطابق للواقع غیر محتمل الزوال کو کہتے ہیں جیسے الشمس موجودۃ، اجتماع النقیضین محال جازم کی قید سے ظن خارج ہوا اور مطابق کی قید جہل مرکب خارج ہو گیا کیونکہ جہل مرکب جزم باطل کو کہتے ہیں جیسے فلسفی کا جزم کہ عالم قدیم ہے اور غیر محتمل الزوال کی قید سے علم مقلد خارج ہوا مقلد وہ ہوتا ہے جو کسی حکم پر تو استدلال قائم نہیں کرتا ہے لیکن اس حکم کا اعتقاد رکھتا ہے اس شخص کا متبع ہوتا ہے جس کے ساتھ اس کا حسن ظن ہے جیسے ہم فقہ میں امام ابوحنیفہ کی اتباع کرتے ہیں۔

قوله بخلاف قولهم صفته توجب تميز لا يحتمل النقيض

ترجمہ :- برخلاف بعض اشاعرہ کے قول کے کہ علم ایک ایسی صفت ہے جو ایسی صفت پیدا کرتی ہے جو نقیض کا احتمال نہیں رکھتا کیونکہ یہ تعریف اگرچہ حواس کے ادراک کو بھی شامل ہے معنٰی کی قید نہ لگانے کی بناء پر اور تصورات کو بھی اس بناء پر کہ بعض لوگوں کے بقول تصورات کے نقیض ہی نہیں ہوتی لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوتی لیکن مناسب ہے کہ تجلی کو انکشاف تام پر محمول کیا جائے جو ظن کو شامل نہیں ہوتا اس لئے کہ اشاعرہ کے نزدیک علم ظن کا مقابل ہے۔

حل عبارت :-

شارح یہ بتانا چاہتا ہے کہ علم کی جو تعریف پہلے گزر چکی ہے یعنی صفۃ یتجلی بھا المذکور یہ تعریف ادراک کے تمام انواع کو شامل ہے بخلاف اس تعریف کی کہ صفۃ توجب تمیز انح یہ تعریف ادراک کے تمام انواع کو شامل نہیں کیونکہ یہ تعریف اگرچہ ادراک حواس کو تو شامل ہے کیونکہ تعریف میں تمیز مطلق ذکر ہے معانی کے ساتھ مقید نہیں ہے تو ادراک حواس کو بھی شامل ہے جو کہ معنی

نہیں ہے اسی طرح یہ تعریف تصورات کو بھی شامل ہے کیونکہ تصورات کیلئے نقائض نہیں ہوتے ہیں لیکن یہ تعریف تصدیقات غیر یقینیہ کو اس وجہ سے شامل نہیں کہ ظن تو فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور جھل مرکب نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتا ہے اسی طرح تقلید خال کے اعتبار سے نقیص کا احتمال رکھتا ہے ۔

فوائد قیود :- تعریف میں جب صفۃ کہا تو یہ شامل ہیں علم کو بھی اور علم کے علاوہ جو صفات ہیں جیسے حیات سواد وغیرہ ان تمام کو شامل ہو گیا اور جب یہ کہا کہ تو جب تمیز تو تعریف سے وہ تمام صفات نکل گئے تو اس محل کو جس محل کے ساتھ یہ قائم ہے غیر سے ممتاز تو کر دیتے ہیں لیکن اس محل کو ممیّز نہیں بناتے ہین کسی اور شیی کیلئے یہ وہ صفات ہیں جو صفت ادراکیہ کے علاوہ ہیں کیونکہ قدرت مثلاً ایک صفت ہے یہ واجب کرتا ہے اس بات کو کہ جس کے ساتھ یہ قائم ہے یعنی کہ قادر تو اس کو ممتاز کرتا ہے عاجز سے لیکن یہ نہیں کہ وہ محل **ممیز یشیی** بھی بن جائے بخلاف صفت ادراکیہ کہ صفات ادراکیہ جس طرح محل کو ممتاز کرتے ہیں غیر سے اسی طرح محل کو **ممیز للغیر** بھی بنا دیتے ہیں اور تعریف میں جب یہ کہا **لا یحتمل النقیض** تو ظن اور شک وھم ۔ اور جھل مرکب نکل گئے کیونکہ یہ فی الحال نقیض کا احتمال رکھتے ہیں اور جھل مرکب نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتا ہے اور تقلید مآل کے اعتبار سے نقیض کا اعتبار رکھتے ہیں ۔

قولہ ولکن ینبغی ان یحمل التجلی :- اس عبادت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے ۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ تصدیقات غیر یقینیہ اگر علم ہے تو دوسری تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے جامع نہیں اور اگر تصدیقات غیر یقینیہ علم نہیں تو پہلی تعریف ان کو شامل نہ ہونے کی وجہ سے مانع

نہیں حالانکہ تعریف کیلئے ضروری ہے کہ جامع اور مانع ہو۔

جواب :- یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ پہلی تعریف میں جو لفظ تجلی ہے جو کہ مطلق ہے اس کو انکشاف تام کے معنیٰ میں لیا جائے کہ شئی کا اس طرح منکشف اور ماسوائے سے ممتاز ہو جائے کہ نقیض کا احتمال نہیں رہتا نہ فی الحال اور نہ فی المآل۔ اس صورت میں دونوں تعریفیں ایک ہو جائیں گے دونوں تعریفیں تصدیقا تغیر یقینیہ کو شامل نہیں ہوگی۔

قوله للخلق اى المخلوق الخ الى قوله فان قيل۔

ترجمہ :- اور اسباب علم مخلوق فرشتہ انسان اور جنات کیلئے استقراء کی رو سے تین ہیں حواس سلیمہ اور خبر صادق اور عقل برخلاف باری تعالیٰ کے علم کے کہ خود اس کی ذات کی وجہ سے کسی سبب کے سہارے نہیں ہے وجہ حصر یہ ہے کہ سبب اگر خارج ہے تو خبر صادق ہے ورنہ اگر وہ آلہ ہے جو مدرک کا غیر ہے تو حواس ہے ورنہ پھر عقل ہے۔

-: حل عبارت :-

قوله للخلق :- یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس کو جواب دیتے ہیں۔

اعتراض :- یہ ہے کہ خلق مصدر ہے خالق کے معنیٰ میں ہے تو معنیٰ یہ ہوگا کہ اسباب العلم للخالق حالانکہ یہ غلط ہے کیونکہ خالق کا علم لذاتیہ ہے وہ کسی سبب کا محتاج نہیں۔

جواب :- شارح نے اى المخلوق کہہ کر جواب دیا کہ خلق مصدر مخلوق مفعول کے معنیٰ میں نہ کہ خالق کے معنی سے مخلوق مراد ہے فرشتہ انسان اور جن ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ مقام تفصیل میں چند اشیاء ذکر کرنے کے بعد خاموش ہونا

دال ہے اس بات پر کہ یہاں حصر ہے یہ مقام بھی تفصیل کی ہے شارح نے ملک، انس، جن ذکر کر کے اس کے بعد خاموش ہو گئے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مخلوق ان تین میں منحصر ہیں حالانکہ مخلوق ان تین میں منحصر نہیں ہے مخلوقات تو بہت زیادہ ہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ مخلوق سے مراد وہ مخلوق ہیں جو ذوی العقول ہو اور ذوی العقول یہ تین مخلوق ہیں۔

قوله بخلاف علمِ الخالق فانّه لذاته باری تعالیٰ کا علم چونکہ **لذاته** ہے کسی سبب کی وجہ سے نہیں ہے شارح نے باری تعالیٰ کے علم کو مخلوقات کے علم سے مستثنیٰ کرنے کیلئے اس عبارت کو ذکر کر کے کہ مخلوقات علم چونکہ اسباب کی وجہ سے ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ **لذاته** میں ضمیر کا مرجع کس کو بنائیں گے علم کو بنائیں گے یا خالق کو بنائیں گے اگر ضمیر کا مرجع علم ہو تو معنیٰ یہ ہوگا کہ علم خالق ذات علم کی وجہ سے ہے اور لام تعلیلہ ہے اس کا مدخول علت حقیقی ہے تو خرابی یہ لازم آئی کہ علت شئی لنفسہ کی خرابی لازم آئے گی۔ علم علم کیلئے علت بن گئی حالانکہ علت الشیی لنفسہ تو باطل ہے اور اگر ضمیر کا مرجع خالق ہو تو معنیٰ یہ ہوگا کہ علم خالق ذات خالق کی وجہ سے ہے اور لام تعلیلیہ ہے مدخول اس کا علت حقیقی ہوگا کہ علم خالق ذات خالق کی وجہ سے ہے اور علت حقیقی کا یہ معنیٰ ہوگا کہ علم صادر ہوگا ذات باری تعالیٰ سے اس کے اختیار سے حالانکہ صفات کا صدور اختیاری نہیں ہے اضطراری ہے۔

جواب :- ضمیر راجع ہے خالق کی طرف اور **لام تعلیلیه** کا مدخول خالق حقیقی کا نہیں ہے بلکہ مجازی اور کنائی ہے کہ ذات باری تعالیٰ کافی ہے اپنے علم کے حصول میں اور اس علم کے تعلق معلومات کے ساتھ بغیر محتاج ہونے کسی شیئے کی طرف۔

الحواس السليمه و الخبر الصادق و العقل بحكم الستقراء :- مصنف نے حواس کوسلیمہ کے ساتھ مقید کر کے حواس مریضہ سے احتراز کیا جیسے احول آدمی کا باصرہ احول کا باصرہ چونکہ سلیمہ نہیں تو اس سے احتراز ہو گیا اسی طرح صفراوی آدمی کا ذائقہ وہ بھی چونکہ سلیمہ نہیں تو اس سے بھی احتراز ہو گیا۔

بحكم الاستقراء :-استقراء کا معنی ہے۔تفحص، تتبع اور تلاش استقراء اصل میں **طلب المفقود في قريته قريته** کو کہتے ہیں یعنی اسباب علم کو ان تین میں حصر کئے ہیں یہ حصر استقرائی ہے عقلی نہیں ہے۔

ووجه الضبط :- شارح ان اقسام ثلاثہ کو نفی اور اثبات کے درمیان ضبط کرنے کی وجہ بیان کرتا ہے کہ سبب دو حال سے خالی نہیں یا تو خارج عن المدرک ہوگا یا نہیں

اگر سبب خارج عن المدرک ہو تو یہ خبر صادق ہے خبر صادق چونکہ صوت ہے جو خارج سے سنی جاتی ہے اور اگر سبب خارج عن المدرک نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر یہ سبب ایسا آلہ ہو جو مدرک کے مغایر ہو تو یہ حواس ہے اور اگر سبب ایسا آلہ نہ ہو جو مدرک کے مغایر ہے , تو یہ عقل ہے

۔

اعتراض :-یہ وارد ہوتا ہے کہ مدرک تو حقیقت میں نفس ناطقہ ہے عقل تو اسباب ادرک میں سے ہے تو عقل کیسے نفس کے مغایر نہیں۔

جواب :-اس اعتراض کا دو طرح جواب دیا جاتا ہے۔

نمبرا :- شارح نے کلام کو تسامح پر مبنی کیا ہے کہ مشائخ کی عادت کہ فلاسفہ کی تدقیقات کو چھوڑ دیتے ہیں اس لئے کہ عقل سبب قریب ہے ادراک کیلئے اور عقل کے علاوہ جو اسباب ہے وہ ایسے جیسے کہ عقل

کیلئے خوادم ہوتے ہیں تو عقل کو مجازاً مدرک قرار دیا ہے جیسے کہا جاتا ہے القدرتہ صفتہ توءثر علیٰ وفق الارادہ باوجوداس کے کہ موثر حقیقت میں قادر ہوتا ہے

نمبر۲ :-یہ ہے کہ عقل صفت ہے نفس کیلئے اور اشاعرہ کے نزدیک غیروہ ہے۔ ما ینفک فی الوجور اور صفت موصوف نہ عین ہے نہ غیر ہے

قوله فان قیل السبب الموئثر فی العلوم

ترجمہ :-اگر یہ کہا جائے کہ سبب موثر تمام علوم میں اللہ تعالیٰ ہے کیونکہ سارے علوم حاسہ اور خبر صادق اور عقل کی تاثیر کے بغیر محض اللہ تعالیٰ کی خلق اور اس کی ایجاد کا نتیجہ ہے اور حواس واخبار تو ادراک ہے آلہ اور طریق ہے اور سبب فالجملہ بایں معنٰی کہ اللہ تعالیٰ اپنی عادت کے مطابق اس کے ہوتے ہوئے علم پیدا فرمادیں تاکہ مدرک جیسے عقل کو اور آلہ جیسے حس کو اور طریق جیسی خبر کو شامل ہوجائے تو انہی تین میں منحصر نہیں بلکہ کچھ اور چیزیں ہیں مثلاً وجدان اور حدس اور نظر عقل اور بمعنٰی ترتیب مبادی اور ترتیب مقدمات۔

-:(حل عبارت):-

یہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنے پر اعتراض ہے کہ اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب کے بارے میں پوچھتے ہیں کہ سبب سے کونسا سبب مراد ہے سبب کے معنٰی مین تو تین احتمال ہیں۔

۱۔ سبب حقیقی ۲۔ سبب ظاہری ۳۔ سبب فی الجملہ

اگر سبب سے سبب حقیقی مراد ہے۔ سب حقیقی تو تمام علوم میں اللہ تعالیٰ کی ذات ہے کیونکہ تمام علوم کو اللہ نے پیدا کئے ہیں اور ایجاد کئے ہیں بغیر تاثیر کسی حاسہ کے یا خبر کے یا عقل کے کیونکہ حقیقت میں اسباب مخلوق کیلئے کوئی تاثیر نہیں ہے اور اگر سبب سے سبب ظاہری مراد ہے۔ سبب ظاہری

توعقل ہے حواس اور تو آلات ہیں اور طرق ہیں ادراک میں سبب ظاہری اس کو کہتے ہیں جس کی طرف عرف اور لغت میں فعل منسوب ہوتا ہے جیسے جلانے کیلئے آگ سبب ظاہری ہے اور اگر سبب سے سبب فی الجملہ مراد ہے تو پھر تین میں حصر کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ سبب فی الجملہ تو ان تین کے علاوہ بھی بہت ہیں سبب فی الجملہ اس کو کہتے ہیں جس کے ہوتے ہوئے علم کا پیدا کرنا عادت الٰہی ہو اور یہ سبب فی الجملہ جیسے کے مذکورہ تین اشیاء ہیں ان کے علاوہ مثلاً وجدان، حدس، تجربہ ان کے ہوتے ہوئے بھی اللہ تعالیٰ علم کو پیدا کر دیتے ہیں۔

وجدان :- قوہ یدرک بہا المعانی القائمہ ببدن المدرک وجدان ایک ایسی قوت ہے جو جسم میں موجود غیر محسوس کیفیات کا ادراک کرتی ہے جیسے غم، مزح، عطش، جوع ان کیفیات کا ادراک وجدان سے ہوتی ہے۔

حدس:- قوۃ توجب سرعتہ انتقال الذھن الی المطلوب العلمی من غیر حاجتہ الی التفکر حدس وہ قوت ہوتی ہے جو بغیر فکر کے سرعت کے ساتھ ذہن کو مطلوب کی طرف منتقل کر دیتی ہے آلات ادراک میں حدس تمام آلات سے اشرف ہے کیونکہ اسمیں تعلم اور استدلال کی مشقت نہیں اُٹھانا پڑتی ہے۔

تجربہ:-ھی تکرار مشاھدۃ عن المسبب عن اسبابہ سبب کے پائے جانے کا بار بار مشاھدہ تجربہ کہلاتا ہے مثلاً زہر کھانے کے نتیجہ میں موت واقع ہونے کا کثرت سے مشاھدہ تجربہ کہلائے گا۔

قولہ قلنا ھٰذا علی عادۃ المشائخ

-:(حل عبارت):-

اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتا ہے۔

جواب:- ہم تیسری شق کو اختیار کرتے ہیں کہ سبب سے مراد سبب **مفضی فی الجملته** ہے اور سبب فی الجملہ اگرتین سے زائد ہیں جیسے کہ معترض نے ذکر کیا لیکن مصنف کا کلام مشائخ کی عادت پر مبنی ہے اور مشائخ متقدمین ان ہی تین چیزوں پر اکتفا کرتے ہیں جن کا ثبوت قطعی ہو اور اصل مرجع ہو۔

فانهم لما وجدوا :- یعنی مشائخ نے دیکھا کہ ان حواس ظاہرہ کے استعمال کے بعد بعض چیزوں کا ادراک ہوتا ہے تو حواس ظاہرہ کو سبب علم قرار دیا پھر انہوں نے دیکھا کہ دینی معلومات کا اکثر حصہ خبر صادق سے ہمیں معلوم ہوا اگر چہ اس علم کا سبب عقل کو بھی قرار دیا جا سکتا ہے مگر خبر صادق کی اہمیت کے پیش نظر خبر صادق کو دوسرا سبب علم قرار دیا اور چونکہ حواس باطنہ حس مشترک وھم خیال وغیرہ کو فلاسفہ مانتے ہے مشائخ کے یہاں حواس باطنہ چونکہ یقینی دلائل سے ثابت نہیں ہیں اور حدسیات تجربیات اور نظریات کی تفصیلات سے نہ انکا کوئی فائدہ ہے نہ ان سے دلچسپی ہے پھر ان سب کا مرجع عقل ہی ہے اس سبب پر عقل کو تیسرا سبب علم قرار دیا فلاسفہ جو حواس باطنہ کے قائل ہیں اس کی تفصیل بیان کرنا لابدی ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ دماغ منقسم ہے تجویفات ثلاثہ کی طرف ان تجویفات ثلاثہ میں جو سب سے وسیع ہے وہ تجویف مقدم ہے جو ناصیہ کے ساتھ متصل ہے اور ان تجویفات ثلاثہ میں جو ضیق ہے وہ تجویف اوسط ہے ان تجویفات ثلاثہ میں پانچ حواس پیدا کئے گئے ہیں ایک حس مشترک ہے یہ تجویف اول کے مقدم میں ہے حس مشترک میں حواس ظاہرہ کے تمام مدرکات مرتسم ہوتے ہیں حس مشترک بمنزلہ اس حوض کے ہیں کہ جس میں پانچ نہریں ہوا کرتی ہیں دوسرا قوت متخیلہ ہے یہ قوت تجویف اول کے موخر میں ہے اس کا کام یہ ہے کہ حس مشترک کی مدرکات کو محفوظ کر دیتا ہے یہ قوت متخیلہ حس

مشترک کے لئے بمنزلہ خزانہ کے ہے۔

مثال :- جب آپ نے زید کو دیکھا تو جب تک زید حاصل ہو تو اسکی صورت حس مشترک میں مرتسم ہے اور جب زید غائب ہو جائے تو اس کی صورت قوت متخیلہ میں مرتسم ہو جاتی ہے اس قوت متخیلہ کی وجہ سے آپ زید کو پہچانتے ہیں جب زید واپس لوٹ جائے۔

اور تیسرا قوت متوھمہ ہے یہ قوت تجویف اوسط کے موئخر میں ہے اس قوت کے ذریعے معانی جزیہ کا ادراک کیا جاتا ہے جیسے شجاعت زید، بخل عمر وغیرہ

اور چوتھا قوت حافظہ ہے یہ قوت تجویف موخر میں ہے اس قوت کا کام یہ ہے کہ قوت متوھمہ نے جن معانی جزئیہ کا ادراک کیا تھا یہ قوت ان کو محفوظ کر دیتا ہے تو گویا قوت حافظہ قوت متوھمہ کیلئے بمنزلہ خزانہ کے ہے اور پانچواں قوت متصرفہ ہے یہ قوت تجویف اوسط کے مقدم میں رکھا ہوا ہے اس کی شان میں سے یہ ہے کہ صور کو ترکیب دینا اور بعض کو بعض سے جدا کرنا۔

فائدہ :- محققین کا اس پر اتفاق ہے کہ کلیات اور جزئیات کیلئے مدرک وہ نفس ناطقہ ہے اور ادراک کی نسبت قوت کی طرف ایسے ہیں جیسے قطع کی نسبت سکین کی طرف سے

اس میں اختلاف ہے کہ صور جزئیہ مادیہ وہ نفس ناطقہ میں مرتسم ہوتی ہے یا نفس ناطقہ کے آلات میں مرتسم ہوتی ہے اس میں دو مذہب ہوتے ہیں ایک جماعت یہ کہتی ہے کہ نفس ناطقہ میں صور کلیات تو مرتسم ہوتی ہے ایک جماعت اس بات کی طرف گئی ہے کہ تمام صور کلیہ اور جزئیہ وہ نفس ناطقہ میں مرتسم ہے لیکن صور جزئیات مادیہ نفس ناطقہ میں مرتسم نہیں ہوتی ہیں بلکہ جزئیات مادیہ کی ارتسام آلات میں ہوتی ہے اس لئے کہ نفس ناطقہ مدرک للاشیاء ہے مگر اتنی بات ہے کہ نفس ناطقہ کا ادراک کرنا صور جزئیات مادیہ کا بالوساطہ ہے بالذات نہیں ہے اور یہ اس بات کی منفی نہیں کہ صور جزئیات کی

ارتسام نفس ناطقہ میں ہو تو جس نے قول اول کو اختیار کیا ہے اس نے حواس باطنہ کو ثابت کیا ہے اور قول ثانی والوں نے حواس باطنہ کی نفی کی ہے مثبتین حواس باطنہ دو دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل نمبرا :۔ پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ بسیط ہے لہٰذا اگر نفس ناطقہ صور جزئیات کے ساتھ متکیف ہوگئی تو یہ اس کی بساطت کی منفی ہے۔

دلیل نمبر۲ :۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ وجود آثار مختلفہ یعنی اجتماع صور محسوسات اور حفظ صور محسوسات اور ادراک معنی جزئیہ اور حفظ معانی جزئیہ اور تفصیل و ترکیب یہ تمام تقاضا کرتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کیلئے مصدر اور مبدء ہو سوائے نفس ناطقہ کے اور وہ مصدر مبدء حس مشترک ہے خیال ہے وھم ہے حافظہ ہے متصرفہ ہے۔ لیکن جو حضرات حواس باطنہ کی انکار کرتے ہیں وہ ان دونوں دلیلوں کا جواب دیتے ہیں۔

جواب دلیل اول :۔ یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ نفس ناطقہ مجرد ہے بلکہ جسم ہے اور اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ مجرد ہے تو پھر اس استحالہ کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو تم نے کہا تھا کہ یہ محال ہے کہ صور جزئیات مادیہ کی ادراک کریں۔

جواب دلیل دوئم :۔ یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ حس مشترک اور خیال حاسہ واحدہ ہو اس سے قبول اور حفظ کا صدور ہو رہا ہو اسی طرح واھمہ اور حافظہ حاسہ واحدہ ہو۔ بلکہ یہ جائز ہے کہ دماغ کے اندر حاسہ واحد ہو اس سے افعال خمسہ کا صدور ہو رہا ہو۔ ایک جواب علامہ عبد الحکیمؒ نے دیا ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ نفس ناطقہ مبدء ہو ان تمام اثار مختلف کے لئے پھر تو حواس کی اثبات کی طرف کوئی حاجت نہیں۔

قوله فالحواس جمع حاسته

-: (حل عبارت) :-

مصنفؒ نے پہلے اجمالاً فرمایا تھا کہ اسباب علم تین ہیں

۱۔حواس سلیمہ ۲۔ خبر صادق ۳۔عقل

اب ہر ایک کی تفصیل فرماتے ہیں کہ حواس کل پانچ ہیں۔

۱۔ قوت سامعه ۲۔ قوت باصره ۳۔ قوت شامه

٤۔ قوت ذائقه ٥۔ قوت لامسه

بمعنی قوت الحاسه :-اس عبارت سے شارح ایک تو ہم کو دفع کرنا چاہتا ہے کہ عرف میں حواس کا اطلاق ان اعضاء ظاہری پر بھی ہوتا ہے جن میں اللہ تعالیٰ نے مختلف قوتین ودیعت کر رکھی ہیں جیسے آنکھ ناک، کان وغیرہ تو شارح نے اس توھم کو دفع کرنا چاہا کہ حواس حاسہ بمعنٰی قوت کے جمع ہے اور اس پر دلیل کہ حاسہ کی تعریف قوت سے کی گئی اور آنکھ، ناک کان وغیرہ جو ظاہری اعضاء یہ قوت نہیں بلکہ مختلف قوتوں کا محل ہیں۔

بمعنی انّ العقل حاکم :-اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔

اعتراض :- حواس کا لفظ مطلق ہے حواس ظاہرہ اور باطنہ دونوں کو شامل ہے تو اس اعتبار سے حواس کو پانچ میں حصر کرنا درست نہیں بلکہ پانچ سے زائد ہیں۔

جواب :-شارح نے جواب دیا کہ جو حواس ہم کو معلوم ہیں اور عقل بدھی طور پر جن کے وجود کا فیصلہ کرتی ہے وہ صرف پانچ ہیں لیکن حواس باطنہ جس کے وجود کا فلاسفہ قائل ہے اگر چہ ان کا وجود ممکن تو ہے لیکن جن دلائل سے فلاسفہ حواس باطنہ کو ثابت کرتے ہیں وہ دلائل اسلامی عقائد کے موافق نہیں ہیں

-

السمع و هی قوة مودعة :- حواس خمسہ میں سے ایک حاسہ سمع ہے

اعتراض :- حاسہ سمع کو کیوں مقدم کیا؟ حاسہ بصر کو مقدم کرتے۔

جواب :- حاسہ سمع کو شرافت کی وجہ سے مقدم کیا اس کو شرافت حاصل ہے دیگر حواس پر شرافت کی چند وجوہ ہے۔

نمبر۱ :-اس وجہ سے شرافت حاصل ہے کہ حاصہ سمع جمیع جوانب سے ادراک کر لیتے ہیں برخلاف حاسہ بصر کے کہ جمیع جوانب سے ادراک نہیں کر سکتا ہے۔

نمبر۲ :- **حاسہ سمع من وراء جدار** بھی ادراک کر لیتے ہیں برخلاف حاسہ بصر کے۔

نمبر۳ :- اس وجہ سے مقدم کیا کہ کسب فضائل دینیہ اس پر موقوف ہیں۔

نمبر۴ :- اس وجہ سے مقدم کیا کہ اکثر کمالات انسانیہ اس پر موقوف ہیں اسی وجہ سے بہت سے لوگ اندھے ہونگے اس کے باوجود وہ لوگ اصحاب علم اصحاب عقل ہوں گے لیکن اگر بہرے ہو تو وہ ملحقین بالبھائم ہیں نہ تو بول سکتے ہیں اور نہ کسی چیز کو فہم کر سکتے ہیں۔

فائدہ:- حضرت امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ سمع بصر سے افضل ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ جہاں بھی ان دونوں کا ذکر کرتے ہیں تو سمع کو مقدم ذکر کرتے ہیں یہ مقدم ہونا دلیل ہے اس کے افضل ہونے پر اور اس وجہ سے بھی افضل ہے کہ نبوت کیلئے سمع شرط ہے لیکن بصر شرط نہیں اللہ تعالیٰ نے کسی ایسی ذات کو نبی بنا کر نہیں بھیجا ہے کہ وہ بہرہ ہو حالانکہ انبیاء کرام میں ایسے انبیاء تھے جو نابینا تھے جیسے شعیب علیہ السلام اور حضرت یعقوب علیہ السلام (حاشیہ مولوی ملتانی)

وهیقوة مورعة فی العصب المفروش فی مقعر الصماخ :- سمع ایک ایسی قوت ہے جو کان کے سوراخ کے باطن میں بچھے ہوئے پٹھوں میں من جانب اللہ رکھی ہوئی ہے اس کے ذریعے کان کے سوراخ میں اس ہوا کے پہونچنے کے واسطے سے جو آواز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہوتی ہے آوازوں کا ادراک کیا جاتا ہے۔

عصب المفروش :- عصب کہتے ہیں اس سفید جسم کو جو ہوتا تو نرم ہے لیکن اس کا ٹوٹنا مشکل ہو جس کو پشتو میں (پلہ) کہتے ہیں۔ علامہ عبدالعزیز فرہاریؒ کہتے ہیں کہ دماغ کو اللہ تعالیٰ نے سر کے اندر رکھا ہوا ہے اور دماغ کے اندر ایک تجویف ہے جو بخار لطیف نورانی سے بھرا ہوا ہے جو اطباء کے نزدیک موسوم ہے روح نفسانی کے ساتھ اور اس روح کے اندر حس اور حرکت کی قوت کو رکھی گئی ہے اور انسان کے اندر ستتر ۷۷ عصبہ ہیں چودہ دماغ سے ہیں باقی تمام نخاع سے ہیں ان میں سے بعض عصبہ حس کیلئے ہیں اور بعض حرکت کیلئے ہیں اور یہ روح ان عصبہ کے اندر داخل ہوتی ہے اور سارے بدن کو پہنچ جاتی ہے جب ان عصبہ میں سے کوئی عصبہ ٹوٹ جائے یا اس میں کوئی خلط واقع ہو جائے تو اس کا مجریٰ بند ہو جاتا ہے تو اس عضو کی حرکت اور حس بھی باطل ہو جاتا ہے جیسے قوت شامہ کا باطل ہونا یا سامعہ کا باطل ہونا یا فالج کا ہونا۔

مقعر الصماخ :- مقعر ظرف کا صیغہ ہے تقعیر سے مشتق ہے مقعر الاناء برتن کے باطن کو کہتے ہیں اور صماخ کان کے سوراخ کو کہتے ہیں کان کا سوراخ ایک کشادہ فضاء پر جا کر ختم منتہی ہو جاتا ہے اس فضاء کے باطن پر اللہ تعالیٰ نے اس پٹھے کو بچھایا ہے اور یہ فضاء ہوا سے بھری ہوئی ہے جو پٹھا اللہ تعالیٰ نے فضاء کے باطن پر بچھایا ہے اس میں آوازوں کے ادراک کی قوت ودیعت کر رکھی ہے جس طرح پانی میں پتھر پھینکنے سے لہر پیدا ہوتی ہے اس طرح کسی جسم کے ٹکرانے سے اس جگہ کی ہوا میں لہر پیدا ہوتی ہے

اوراس لہر کے نتیجے میں ہوا میں ایک خاص کیفیت پیدا ہو جاتی ہے جو صوت کہلاتی ہے پھر ہوا اس صوتی کیفیت سے متصف ہو جاتی ہے اور یہ لہر جب کان کے سوراخ میں فضاء مذکور کی ہوا تک پہنچتی ہے تو اس کے باطن پر بچھے ہوئے پٹھے میں ودیعت کی ہوئی قوت آوازوں کا ادراک کر لیتی ہے۔

بمعنى ان الله يخلق ادراك :-اس عبارت سے شارح فرقہ طبعیہ پر رد کرنا چاہتا ہے فرقہ طبیعہ یہ کہتے ہیں کہ **حاسا بطبعها** ادراک کر لیتا ہے شارح نے رد کرتے ہوئے فرمایا کہ عادت الٰہی اس طور پر جاری ہے کہ بوقت موجود ہونے اس سبب کے ادراک کو پیدا کر دیتے ہیں۔

فی النفس :- اس لفظ کے بڑھانے سے مقصد بعض حکماء پر رد کرنا ہے بعض حکماء کہتے ہیں کہ محسوسات کیلئے مدرک وہ حواس ہے نفس نہیں ہے شارح نے رد کیا کہ محسوسات کیلئے مدرک نفس ہے۔

والبصر وهي القوة المودعته فى العصبتين

-:(حل عبارت):-

اور حواس ظاہرہ خمسہ میں سے دوسرا حاسہ بصر ہے اور وہ ایک ایسی قوت ہے جو ان دو کھو کھلے پٹھوں میں رکھی ہوئی ہے جو باہم دماغ میں ملے ہوئے ہیں پھر ایک دوسرے سے جدا ہو کر دونوں آنکھوں میں پہنچتی ہے اس قوت کے ذریعے روشنیوں، رنگوں، شکلوں مقداروں اور حرکتوں اور خوبصورتی و بدصورتی وغیرہ ایسی چیزوں کا ادراک ہوتا ہے جن کا ادراک بندے کی اس قوت کو استعمال کرنے کے وقت اللہ تعالیٰ نفس میں پیدا فرما دیتے ہیں۔

فی العصبتين :-جن دو پٹھوں کے درمیان اللہ تعالیٰ نے اس قوت کو رکھا ہے ان دونوں پٹھوں کا منشاء مقدم دماغ ہے مقدم دماغ سے شروع ہوتے ہیں قوت شامہ کے دونوں پٹھوں کے منشاء

کے پیچھے سے اور قوت شامہ کے بالکل قریب ہے اس قریب پر دلیل یہ ہے کہ اگر آنکھوں میں خوشبودار سرمہ ڈالا جائے تو اسکا بو محسوس ہوتا ہے۔

الموجوفتین :- اسم مفعول کا صیغہ ہے تجویف سے ہے بصر کی عصبتین کے علاوہ باقی تمام اعصاب کیلئے جوف نہیں ہیں لیکن روح جوان اعصاب وہ اپنی لطافت کی وجہ سے نفوذ کرتی ہے حکیم جالی نوس نے اسکا مثال یہ دیا ہے کہ جیسا سورج کی روشنی پانی کے اندر نفوذ کرتی ہے اس طرح ان اعصاب کے اندر روح نفوذ کرتی ہے لیکن بصر کے جو عصبتین ہیں ان کیلئے جوف ہیں اندر سے کھو کھلے ہیں۔

اللّتین تتلاقیان :-بصر کے عصبتین ملتقی حاجبین کے اوپر دونوں آپس میں مل جاتے ہیں تو اس وقت ان دونوں عصبتین کیلئے جوف واحد بن جاتا ہے ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی اس کو مجمع نورین کہتے ہیں اس میں حکمت یہ ہے کہ اجتماع کی وجہ سے نور قوی ہوگا اور بعض نے یہ کہا ہے کہ تا کہ دونوں کا مرئی واحد ہو جائے۔

ثم نفترقان فتادیان الی العینین :-علماء کا اس میں اختلاف ہے کہ یہ عصبتین جب آنکھوں کی طرف جاتے ہیں تو کس طریقے سے جاتے ہیں اس میں دو قول ہیں ایک قول شارح علامہ تفتازانیؒ کا ہے جس کو شارح علامہ نے شرح مقاصد میں ذکر کیا ہے کہ عصبتن ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے عصبہ یمنٰی بائیں آنکھ کی طرف جاتا ہے اور عصبہ یسریٰ دائیں آنکھ کی طرف جاتا ہے ان کا شکل صلیبی جیسا بن جاتا ہے جیسے یہ شکل ( ) اور بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ عصبتین کی ملاقات علی السبیل تقاطع نہیں ہے اور ایک دوسرے کو کاٹتے نہیں ہیں بلکہ صرف ملاقات ہوگئی پھر عصبہ یمنٰی دائیں آنکھ کی طرف اور عصبہ یسریٰ بائیں آنکھ کی طرف جاتا ہے جیسے دو دالین کو اکٹھا کیا جائے۔( )

والحركات:-اعتراض:- یہ ہوتا ہے کہ حرکت کا ادراک حس کے ساتھ نہیں ہوتا ہے کیونکہ حرکت تو اعراض نسبیہ میں سے ہے، کیونکہ حرکت ایک ایسی ہیت ہے جو جسم کو عارض ہوتا ہے اس اعتبار سے کہ جسم کی نسبت ہو مکان کی طرف اور متکلمین نے اعراض نسبیہ کا انکار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ امور اعتباریہ ہے ان کے لئے خارج میں تحقق نہیں ہے جب خارج میں ان کیلئے تحقق نہیں ہے تو حس کے ساتھ ان کا ادراک کس طرح کیا جا سکتا ہے کیونکہ ادراک حسی تو فرع ہے وجود خارجی کیلئے۔

جواب :-یہ ہے کہ متکلمین نے اگر چہ وجود اعراض نسبیہ کا تو انکار کیا ہے لیکن متکلمین نے وجود حرکت کا اعتراف کیا کیونکہ متکلمین نے وجود این پر اتفاق کیا اور حرکت فرع ہے وجود این کیلئے **فلا ورود تلاعتراض**

والشم وهي قوة مودعته في الذائدتين

-: حل عبارت :-

اور حواس خمسہ میں سے تیسرا حاسہ شم ہے اور وہ مقدم دماغ میں پستان کے گھنڈیوں کے مشابہ پیدا ہونے والی گوشت کے دوٹکڑوں میں ودیعت کی ہوئی وہ قوت ہے جس کے ذریعے بودار چیز کی کیفیت کے ساتھ متصف ہونے والے ہوا کے ناک کے بانسہ تک پہنچنے کے واسطے سے ہر قسم کے بو کا ادراک ہوتا ہے۔

فائدہ :- کیفیت شم میں اختلاف ہو چکا ہے جمہور اور بعض حکماء کے درمیان۔

جمہور کہتے ہیں کہ ہوا بسبب مجاورت کے مشموم کے رائحہ کے ساتھ متکیف ہو جاتا ہے۔مثلاً مشک ایک مشموم ہے ہوا جب مشک کے ساتھ مجاور ہو جاتا ہے پھر دوسرا ہوا بسبب مجاورت کے ہوا مشک

کی بو کے ساتھ متکیف ہو جاتا ہے دوسرا ہوا بسبب مجاورت اس ہوا کے ساتھ وہ دوسرا ہوا بھی متکیف ہو جاتا ہے اسی طرح یہ تکیف چلتا رہے گا کہ اس ہوا کے ساتھ مجاور ہو جائے جو ہوا حلمتین کے ساتھ مجاور ہے اور بعض حکماء یہ کہتے ہیں کہ شم کی کیفیت یہ ہے کہ مشموم سے اجزاء منفصہ دماغ تک پہنچ جاتے ہیں اس قول کو ابی نصر فارابی کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔

اعتراض :- حکماء کے اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اس سے تو لازم آئیگا **انتقاص مشموم ساعته فساعته یعنی مشموم جسم ساعة فساعة** ناقص ہوتا رہے گا۔

جواب :- اس اعتراض کا بعض نے یہ جواب دیا ہے کہ جو لوگ جوہر فرد کے منکر ہیں ان کے نزدیک انتقاص جسم کی خرابی لازم نہیں آئے گی کیونکہ ان لوگوں کے نزدیک جسم غیر متناہی الاجزاء ہے۔

اعتراض:- اعتراض یہ ہوتا ہے کہ جو لوگ جوہر فرد کے منکر ہیں ان لوگوں کے ہاں ہر منفصل عن الجسم وہ جسم ہوتا ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ جسم سے اتنے اجسام منفصل ہو جائیں کہ لاتحصی اور جسم انتقاص کو قبول نہ کرے بلکہ جسم ضرور بضرور انتقاص کو قبول کرے گا۔

والذوق وهي قوة منبثته في العصب المفروش

-: حل عبارت :-

حواس میں سے چوتھا حاسہ ذوق ہے اور وہ ایسی قوت ہے جو کہ زبان کے اوپر بچھی ہوئی پٹھے میں ودیعت کی ہوتی ہے اس کے ذریعے کھائی جانے والی یا ذائقہ والی چیز کے ساتھ منہ کے اندر کی لعابی رطوبت کے اختلاط کرنے اور اس رطوبت کے پٹھے تک پہنچنے کے واسطے سے ذائقوں کا ادراک ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے حاسہ ذوق اور حاسہ مس کے ساتھ منبثۃ کا لفظ ذکر کیا ہے اور حواس سابقہ کے ساتھ مودعۃ کا اس کی کیا وجہ ہے؟

جواب :- یہ ہے کہ حاسہ ذوق اور حاسہ لمس کا محل حواس سابقہ کے محل سے زیادہ وسیع ہے۔

فائدہ :- ذوق کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے بعض علماء کہتے ہیں کہ مطعوم کے اجزائے لطیفہ نعاب کے ساتھ خلط ہو جاتے ہیں اور لعاب کی منونت سے پٹھے کے اندر نفوذ کر دیتے ہیں تو مطعوم کی کیفیت محسوس ہو جاتی ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ لعاب بسبب مجاورت کے مطعوم کے طعم سے متلیف ہو جاتے ہیں تو محسوس لعب کا طعم ہوتا ہے لیکن شارح کے نزدیک قول اول معتبر ہے۔

وبکل حاسته من الحواس الخمس

-: حل عبارت :-

اور ان حواس خمسہ میں سے ہر حاسہ کے ذریعے اسی چیز کی اگاہی ہوتی ہے جس کیلئے وہ حاسہ پیدا کیا گیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ نے ان حواس میں سے ہر ایک کو کوئی مخصوص اشیاء کے ادراک کے لئے پیدا کیا ہے مثلاً حاصہ سمع کو آوازوں کے ادراک کیلئے اور قوت شامہ کو خوشبوؤں کیلئے اور بدبوؤں کے ادراک کیلئے پیدا کیا ہے ان میں سے کسی کے ذریعے ایسی چیز کا ادراک نہیں ہوتا جس کا ادراک دوسرے حاسہ سے ہوتا ہے رہی یہ بات ہے کہ کیا ایسا ممکن ہے یا نہیں تو اس میں علماء کے اندر اختلاف ہے اور حق امکان ہے کیونکہ یہ محض اللہ تعالیٰ کے پیدا کرنے سے ہوتا ہے حواس کے موثر ہونے کی وجہ سے نہیں پس یہ بات محال نہیں کہ قوت باصرہ کو متوجہ کرنے کے بعد مثلاً اواز کا ادراک پیدا فرمادیں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے جو یہ کہا کہ جس حاسہ کے ذریعے جس چیز کا ادراک کیا جاتا ہے اس چیز کا ادراک دوسرے حاسہ سے نہیں ہو سکتا مصنف کا یہ نفی کرنا بعض حواس میں تو ظاہر ہے کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ بصر نہیں سن سکتا سمع نہیں دیکھ سکتا۔ حاسہ شم نہ سن سکتا ہے نہ دیکھ سکتا ہے لیکن حاسہ لمس حاسہ بصر کے بارے میں اعتراض وارد ہوتا ہے اس لئے کہ حاسہ بصر کبھی کبھی ادراک کرتا ہے رطوبت اور یبوست کا باوجود اس کے کہ یہ چیز ملموسات میں سے ہے لمس کبھی کبھی ادراک کرتا ہے مقدار اور حرکت کا اور سکون کا باوجود اس کے کہ یہ چیزیں مصرات میں سے ہیں

جواب :- اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبرا :- تخصیص اضافی ہے حقیقی نہیں اسلئے کہ کہ معترض نے اعتراض میں جوامور بیان کئے اگر چہ ان کا ادراک لمس اور بصر سے تو ہو جاتا ہے لیکن سمع اور ذوق اور شم سے نہیں ہو سکتا۔

نمبر۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ ادراک سے مراد ادراک بالذات ہے اور جو امور ذکر کئے ہیں وہ بالذات نہیں ہیں یعنی بالذات مصبرہ اور ملموسہ نہیں ہے۔

نمبر۳ :- تیسرا جواب یہ ہے کہ ادراک سے مراد ادراک تام ہے ادراک کامل ہے اور امور مذکورہ میں ادراک تام اور کامل نہیں ہیں۔

واما انه هل یجوز ذالک :- اس عبارت سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے کہ ایک حاسہ کے ذریعے جن چیزوں کا ادراک ہوتا ہے ان چیزوں کا ادراک دوسرے حاسہ کے ذریعے ممکن ہے یا نہیں اس میں اختلاف ہے اہل سنت اور فلاسفہ کے درمیان اہل سنت جواز کے قائل ہیں کہ یہ ممکن ہے لیکن اہل فلاسفہ امتناع کے قائل ہیں تو شارح نے جواب دیا کہ یہ جائز ہے کیونکہ حواس کے ذریعے ادراک کرنا یہ محض اللہ تعالیٰ کی خلق اور ایجاد کا نتیجہ ہے فی نفسہ احواس کی تاثیر کی وجہ سے نہیں یہ کوئی محال نہیں ہے کہ قوت باصرہ کے ذریعے آوازوں کا اور قوت سامعہ کے ذریعے الوان اور اشکال کا ادراک ہمارے اندر فرمادیں۔

فان قیل السیت الذائقته :-اس عبارت سے مصنف پر اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس کا جواب دیتا ہے۔

اعتراض :-یہ ہے کہ جب ہم کوئی ایسی چیز جو میٹھے ہونے کے ساتھ گرم بھی ہو زبان پر رکھتے ہیں تو قوت ذائقہ اس کی حلاوت کے ساتھ اس کی حرارت کا بھی ادراک کر لیتی ہے اور اسی چیز کا میٹھا ہونا اور گرم ہونا دونوں معلوم ہو جاتے ہیں حالانکہ حرارت کا بھی ادراک تو قوت لامسہ سے ہوتا ہے نہ کہ ذائقہ سے؟

جواب نمبرا :-ایک جواب تو یہ ہے کہ یہ جائز ہے کہ لسان کے اندر حاسہ واحدہ ہو وہ حاسہ واحدہ حرارت اور حلاوت دونوں کا ادراک کر لیتا ہو تو مصنف پر کوئی اعتراض وارد نہ ہوگا اسی طرح شارح کی جواب کی طرف بھی کوئی ضرورت باقی نہیں رہتی لیکن شارح کے نزدیک قول اول معتبر ہے شارح نے لسان کے اندر دو قوتوں کے وجود کا دعوہ کیا ہے جو کہ بغیر دلیل کے ہے۔

جواب نمبر۲:- عضو واحد میں اجتماع قوتیں کوئی محال نہیں بلکہ عضو واحد قویٰ اربعہ کیلئے محل بن سکتا ہے جیسا کہ مثلاً ایک ہی عضو میں چار قویٰ ہیں ۱۔ جاذبہ ۲۔ ماسکہ ۳۔ ھاضمہ ۴۔ دافعہ

بلکہ عضو واحدہ اٹھ قویٰ کیلئے محل بن سکتا ہے مثلاً معدہ یہ قویٰ اربعہ مذکوورہ کیلئے تو محل ہے ان قویٰ کے علاوہ دیگر چار قویٰ کیلئے بھی محل ہے اسی طرح رحم محل ہے مختلف قویٰ کیلئے یہ مختلف قویٰ رحم کے اندر جنین کے غذا اور جنین کے تربیت کے لئے ودیعت کی گئی ہے۔

والخبر الصادق ای المطابق للواقع الخ

ترجمہ:- اور خبر صادق یعنی وہ خبر جو کہ مطابق ہو اس لئے کہ خبر ایسا کلام ہے جس کے نسبت کیلئے کوئی خارج ہو وہ نسبت کلامی اس خارج کے مطابق ہو اس صورت میں خبر صادق ہوگا اور وہ نسبت کلامی خارج کے مطابق نہ ہو تو خبر کاذب ہوگا تو صدق اور کذب اس تفسیر کے مطابق خبر کے اوصاف میں سے ہونگے اور کبھی صدق اور کذب کا اطلاق شیٔ کی ایسی کیفیت کے ساتھ خبر دینے کے معنی پر ہوتا ہے جس کیفیت کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے یعنی ایسی نسبت تامہ کی خبر دینا جو کہ واقع کے مطابق ہو یہ صدق ہے یا واقع کے مطابق نہ ہو یہ کذب ہے اس صورت میں صدق اور کذب مخبر کے اوصاف میں سے ہونگے پس اسی وجہ سے کہ تفسیر الاول کی رو سے صدق اور کذب خبر کے اوصاف میں سے ہیں اور تفسیر ثانی کی رو سے مخبر کے اوصاف میں سے ہے۔

بعض کتابوں میں **الخبر الاصادق** ترکیب توصیفی کے ساتھ آیا ہے اور بعض کتابوں میں **خبر الاصادق** ترکیب اضافی کے ساتھ آیا ہے۔

-: حل عبارت :-

المطابق للواقع :- شارح نے جو تشریح کی ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہوتا ہے نسبت کلامی اور ایک ہوتا ہے نسبت خارجی جس طرح کلام میں ایک چیز کی نسبت دوسری طرف ہوتی ہے ثبوتی یا سلبی اس کو نسبت کلامی کہتے ہیں اسی طرح خارج میں بھی اس چیز کی ثبوتی یا سلبی نسبت دوسری چیز کی طرف ہوتی ہے جس کو نسبت خارجی کہتے ہیں پھر اگر نسبت کلامی نسبت خارجی کے مطابق ہو تو یہ خبر صادق ہوگی اور اگر نسبت خارجی نسبت کلامی کے مطابق نہ ہو تو یہ خبر کاذب ہوگی۔

فان الخبر کلام :- یہاں کلام سے مراد مرکب تام ہے وہ کلام مرادنہیں جولوگوں کے ہاں مستعمل ہے اور جوخواص اورعوام کے ہاں متبادر ہے یعنی **ما یتکلم به** یہ مرادنہیں بلکہ وہ کلام مراد ہے جو مصطلح النحاۃ ہے۔یعنی **ما تضمن الکلمتین بالاسناد** اس وجہ سے کہ کہ اگر کلام کومرکب تام کے ساتھ مقید نہ کیا جائے پھرتو لازم آیگا کہ مرکب تقیدی بھی خبر ہواس وجہ سے کہ مرکب تقییدی کے اوپر بھی یہ بات صادق آتی ہے کہ یہ کلام ہے اس کی نسبت کیلئے خارج ہے اس کے ساتھ مطابقت ہے یا نہیں مثلاً زید الفاضل یہ ایک کلام ہے اس کی نسبت کیلئے خارج ہے وہ **اتصاف زید بالفاضیلیته هی نفس الامر** میں۔

وقدیقالان بمعنی الاخبار عن الشیی علیٰ ماهو به ا ولا علیٰ ماهو به :- اس عبارت میں ضمیر مرفوع جو کہ ھو ہے وہ شیی کی طرف راجع ہے اور ضمیر مجرور جو کہ بہ ہے وہ موصول یعنی لفظ ما کی طرف راجع ہےتو عبارت یوں بنے گی **الاخبار عن الشیی علیٰ وجه یکون هذا شیی بهذا الوجه** عبارت میں شیی سے مراد نسبت تامہ ہے اور کلمہ ما سے مراد کیفیت ایجاب وسلب ہے حاصل یہ ہے کہ صدق کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیت ایجاب یا سلب پر ہونیکی خبر دیتا ہے جس کیفیت کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔اور کذب کسی نسبت تامہ کے بارے میں اس کیفیات ایجاب یا سلب کے خلاف ہونے کی خبر دینا ہے جس کے ساتھ وہ نفس الامر میں متصف ہے۔

علی نوعین احد هما الخبر المتواتر الیٰ قوله فهنا امران ترجمہ :- خبر صادق دوقسم پر ہے ان میں سے ایک خبر متواتر ہے یہ نام اس لئے رکھا گیا کہ یہ خبر یکبارنہیں آتی بلکہ یکے بعد دیگرے اور لگا تار واقع ہوتی ہے اور وہ ایسی خبر ہے جو اتنے لوگوں کی زبان ثابت ہوجسکا متفق علی الکذب ہونا متصود نہ ہو یعنی ان کے متفق علی الکذب ہونے کو عقل ناجائز قرار دیں اور اسکا مصداق علم کا حاصل ہونا ہے بغیر کسی شبہ کے اور وہ بدھی طور پر علم ضروری کا فائدہ دینے والی ہے جیسے زمانہ ماضی میں گزرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم۔

احدهما الخبر متواتر

-: حل عبارت :-

متواتر وتر سے مشتق ہے اصل میں کہتے ہیں ایک کا دوسرے کے بعد آنے کو پھر اس کو وحدۃ کے معنی سے مجرد کر کے تتابع اور توالی میں استعمال کیا۔

سمّی بذالک لما انه لایقع دفعته :- یہاں سے شارح متواتر کی وجہ تسمیہ بیان کرتا ہے کہ تواتر کا معنیٰ کسی کام کے وقفہ کے ساتھ لگاتار ہونے کے ہیں چونکہ یہ خبر بھی یکے بعد دیگرے پہنچتی ہے ہے اس لئے اس کو خبر متواتر کہتے ہیں اعتراض یہ کہ متواتر کی تعریف میں تو یہ کہا کہ یہ خبر یکے بعد دیگرے پہنچتی ہے یہ تو بھی جائز ہے کہ کوئی قوم کثیر دفعۃً کسی چیز کی خبر دیدیں اس صورت میں تو تتابع اور توالی موجود نہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ کوئی شخص جمع عظیم کی خبر کو اکٹھا سن لیں اس طور پر کہ اس شخص کو یقین ہوجائے کہ ان میں سے ہر ایک نے اسی چیز کے ساتھ خبر دے دی ہے۔

بل علی التعاقب و التوالی :- تعاقب کا معنیٰ ہے بعض کا بعض کے بعد آنا توالی مشتق ہے ولاء سے ولاء قرب کو کہتے ہیں اس کا معنی تتابع

قولهوهو الخبر الثابت علی السنته قوم :- مصنفؒ نے جمع قلت کو ذکر کیا ہے اسمیں یہ احتمال بھی ہے کہ مصنف کے نزدیک حصول تواتر دس سے کم بھی ہوسکتا ہے اور یہ احتمال بھی ہے کہ جمع قلت کو جمع کثرت کی جگہ پر استعمال کیا ہو۔ مجازاً

لا یتصور تواطئوهم :- تواطو کا اصل معنی ہے **المشئی علی طریق واحد** ایک راستہ پر چلنا یہ مشتق ہے وطی الاقدام سے

قولهای لا یجوز العقل توافقهم :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ متواتر کہ تعریف میں تو یہ کہا کہ کذب پر جمع ہونا متصور نہ ہو زیادہ زیادہ ان کا متفق علی الکذب ہونا محال ہوگا۔ حالانکہ محال کا تصور تو ہوسکتا ہے تو پھر نفی تصور کیسے درست ہوسکتا ہے۔

جواب :- شارح نے جواب دیا کہ لایتصور کا معنی ہے لایجوز العقل یعنی عقل ان سب کے متفق علی الکذب ہونے جائز نہ مانتا۔

قولهو مصداقه وقوع العلم من غیر شبهته :- خبر متواتر کے راویوں کی کوئی معین تعداد

ضروری ہے یا نہیں اس میں مخلف اقوال ہیں بعض کہتے ہیں کہ متواتر کے راویوں میں عدد معین شرط ہے چنانچہ ان میں ایک قاضی باقلانی کا قول ہے قاضی باقلانی کہتے ہیں کہ شرط یہ ہے کہ راویوں کی تعداد چار سے زائد ہو وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ شہود زنا کی تعداد چار ہے اوران کی تعدیل بھی واجب ہے اگر چار کی خبر مفید ہوتا تو تعدیل واجب نہ ہوتا اور بعض کہتے ہیں کہ راویوں کی تعداد بارہ ضروری ہیں کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے وبعثنا منهم اثنی عشر نقیبا کیونکہ اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کوامر کیا کہ قوم جبارین کے ساتھ جہاد کریں اور یہ امر کیا کہ اپنی قوم میں سے بارہ نفوس کوان کی طرف بھیج دیں تا کہ آپ کے پاس کفار کی خبرے آئیں اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ راویوں کہ تعداد بیس ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے ان یکن منکم عشرون صابرون یغلبوا مایتین لیکن یہ قول انتہائی کمزور ہے کیونکہ یہ آیت قتال کے بارے میں ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ راویوں کی تعداد چالیس ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے یا ایها النبي حسبک الله ومن اتبعک من المومنین یہ آیت اس وقت نازل ہوگئی جس دن حضرت عمر فاروقؓ مشرف باالاسلام ہوئے اور حضرت عمرؓ کے ایمان لانے سے مسلمانوں کی تعداد چالیس ہوگئی اور بعض کہتے ہیں کہ ضروری ہے کہ داویوں کی تعداد ستر ہو کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے وختار موسیٰ قوله سبعین رجل لمیقاتنا اور حضرت موسیٰ نے ان ستر نفوس کواس وجہ سے اختیار کیا تا کہ یہ لوگ اللہ تعالیٰ کے کلام کوسن لیں پھر اپنی قوم کوخبر دیں اس چیز کے ساتھ جس جس چیز کے ساتھ اللہ تعالیٰ نے انکوامر کیا ہے یا نہی کیا ہے لیکن یہ تمام کے تمام تمسکات ضعیفہ ہیں ان میں اس بات پر کوئی دلیل نہیں کہ اگر تعداد مذکورہ تعداد سے کم ہوجائیں تو پھر علم یقینی واقع نہیں ہوسکتا ہے حق بات یہ ہے کہ اخبار متفاوت ہوتے ہیں مثلاً اگر آپ نے یہ سنا کہ آپ کا پڑوسی بیمار ہے تو اگر چہ یہ خبر آپ کوایک دوآدمی نے دیا ہو تو بھی آپ کو جزم حاصل ہوجاتا ہے اور اگر آپ نے یہ سنا کہ ملک شام میں ایک بڑا حادثہ واقع ہو چکا ہے تو اس وقت بغیر عدد کثیر کے جزم واقع نہیں ہوسکتا ہے

قوله موجب للعلم الضروري :- یہ خبر متواتر کا حکم ہے کہ خبر متواتر سے ضروری یقین حاصل ہوتا ہے بغیر استدلال اور بغیر نظر وفکر کے یہ جمہور کے نزدیک ہے لیکن امام الحرمین حجۃ الاسلام ابوالحسن معتزلی اور الکعبی معتزلی کے نزدیک یہ نظری ہے مصنفؒ مثال پیش کرتے ہیں جیسے ماضی میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز شہرون کا

علم کا یقین ہم کو حاصل ہے۔

قولہ کلعلم بالملوک الخالیتہ فی الازمنتہ المازیتہ :-اس عبادت سے مصنف سمنیہ اور دیگر کی رد کرنا چاہتے ہین جو یہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر مفید للعلم ہے لیکن اس شرط کے ساتھ کہ خبر اس چیز کے بارے میں ہو جو فی الحال واقع ہو چکا ہو یا زمانہ قریب میں واقع ہو چکا ہو لیکن اگر زمانہ بعید میں گزر چکا ہو تو پھر خبر متواتر مفید نہیں ہے۔ یہ لوگ دلیل پکڑتے ہیں اس بات سے کہ بعض اخبار مضیہ تواتر سے ثابت ہیں لیکن وہ کذب ہیں۔ قطعاً

جواب :- ہم انکو یہ جواب دیتے ہیں کہ ان اخبار کا تواتر ممنوع ہے۔

والبلدان :-با کے ضمہ کے ساتھ یہ بلد کی جمع ہے

النائیہ :-یہ مہموز العین ہے اور معتل لام ہے اسکا معنٰی بعیدہ ہے۔

قولہ یحتمل العطف علی الملوک وعلی الازمنہ والاول اقرب :- شارح یہ بتانا چاہتے ہیں کہ والبلدان نائیہ کا عطف ماقبل الملوک پر بھی درست ہے اور ازمنہ پر بھی لیکن عطف اگر الملوک پر ہو تو الملوک معنیً قریب ہے اگرچہ لفظاً بعید ہے معنًی اس وجہ سے قریب ہے کہ پھر مشائخ کے کلام کے ساتھ موافقت آتی ہے اس بحث میں کیونکہ مشائخ جب مثال پیش کرتے ہیں متواتر کی تو وجود اسکندر اور بغداد کی مثال پیش کرتے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اگر الملوک پر عطف کیا جائے تو دو مثال نب جائیگی اور عبارت کا معنٰی ہوگا زمانہ ھائے ماضیہ میں گذرے ہوئے بادشاہوں کا علم اور دور دراز کے شہروں کا علم بخلاف ازمنہ پر عطف کرنے کے کیونکہ اس وقت مثال ایک بنیگا اور مقام توضیح میں دو مثال بہتر ہے

قولہ فھھنا امران :- شارح یہ فرماتے ہیں کہ یہاں ہر دو باتیں ہیں

نمبر۱ :- یہ کہ جزمتواتر سے علم ویقین حاصل ہوتا ہے

نمبر۲ :- یہ کہ متواتر سے جو علم ویقین حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے استدلال اور ترتیب مقدمات پر موقوف نہیں ہے شارح اس بات پر کہ متواتر مفید علم ویقین ہے مثال پیش کرتے ہیں کہ مکہ نامی شہر کو نہ دیکھنے کے باوجود ہم کو علم حاصل ہے اور یہ علم تو محض اخبار متواترہ کی وجہ سے حاصل ہوا ہے

قولہ مکہ :- یہ مشتق ہے **مکہ اذا نقصہ او اھلکہ** سے مکہ مکرمہ کو مکہ اس وجہ سے کہتے ہیں کہ ذنوب کو

کم کر دیتا ہے یا ذنوب کو ختم کر دیتا ہے یا مکہ اس جبار اور شقی آدمی کو ختم کر دیتا ہے جس کا ارادہ کعبہ کے ساتھ برائی کا ہو اس شخص کو ہلاک کر دیتا ہے جو مکہ میں الحاد کرتا ہو۔ یا مشتق ہے مکا کہ سے میم کے ضمہ کے ساتھ مکا کہ کہتے ہیں ہڈی کے مغز کو اور مکہ مکرمہ بھی چونکہ اشرف البلاد ہے اور اصل بلاد ہے۔

قولہ بغداد :- یہ فارسی لفظ ہے باغ اور داد سے ہے اس کا معنی عدل کا باغ کیونکہ وہاں پر بادشاہ نوشیروان کا باغ تھا عدل کیلئے وہاں بیٹھتا تھا اس وجہ سے بغداد کے ساتھ موسوم ہوا۔

رہی دوسری یہ بات کی متواتر سے حاصل ہونے والا علم ضروری کیوں ہے استدلالی کیوں نہیں اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ علم استدلالی ہوتا پھر فقط اس شخص کو حاصل ہو سکتا تھا جو استدلال کی قوت رکھتا ہو حالانکہ خبر متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ بچوں تک کو حاصل ہوتا ہے جو استدلال کی قوت نہیں رکھتے ہیں

وما خبر النصارٰی بقتل عیسیٰ علیہ سلام والیھود بتا بیدین موسیٰ الیٰ قولہ فان قیل :-

ترجمہ :- رہی نصری کی خبر عیسیٰ کے قتل کیے جانے کے متعلق اور یہودی خبر دین موسوی کی ابدی ہونے کے متعلق تو اس کا متواتر ہونا تسلیم نہیں۔

پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہر واحد کی خبر صرف ظن کا فائدہ دیتی ہے اور ظن کو ظن کے ساتھ ملانا یقین نہیں پیدا کرتا اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان مجموعہ کے کذب کے ممکن ہونے کو ثابت کرتا ہے۔ کیونکہ وہ مجموعہ عین احاد ہے ہم جواب دیں گے۔ بسا اوقات اجتماع کی حالت میں وہ بات پیدا ہو جاتی ہے جو تنہا ہونی کی حالت میں نہیں ہوتی جیسے بہت سے بالوں سے مرکب رسی کی قوت۔

حل عبارت

قولہ اما خبر النصارٰی بقتل عیسیٰ علیہ سلام :- اس عبارت سے شارح ان لوگوں کو جواب دینا چاہتا ہے کہ جن کے نزدیک خبر متواتر مفید للعلم نہیں ہے ان منکرین کے شبہات میں ایک عظیم شبہ یہ ہے کہ خبر النصارٰی اور خبر یہود یہ دونوں متواتر ہیں باوجود تواتر کے یہ دونوں جھوٹے ہیں تو معلوم ہوا کہ خبر متواتر مفید للعلم و یقین نہیں ہے نصارٰی یہ کہتے ہیں کہ یہود نے حضرت عیسیٰ علیہ سلام کو قتل کیا اور پھانسی پہ چڑھایا اور یہ خبر ان کے درمیان متواتر

ہے اور ہم کو یقین ہے کہ یہ جھوٹ ہے کیونکہ اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتے ہیں **وما قتلوہ وما صلبوہ ولکن شبہ لھم**

فائدہ :- مفسرین نے اس کی تفسیر میں مختلف وجوہ ذکر کئے ہیں ۔

نمبرا :- حضرت عیسیٰ علیہ سلام نے بعض یہود کو بد دعا دی تو وہ یہود مسخ ہو گئے بندر اور خنزیر بن گئے تو یہود حضرت عیسیٰ علیہ سلام کے قتل پر تل گئے تو اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کو خبر دیا۔ اسمان پر اٹھایا اور حضرت عیسیٰ کے ساتھیوں سے فرمایا کہ تم میں سے کون اس بات کو پسند کرتا ہے کہ عیسیٰ کی شبہ کو اس پر ڈال دیا جائے پھر یہ لوگ اس کو قتل کر دیں پھانسی پر چڑھا دیں اور پھر وہ شخص جنت میں داخل ہو جائے تو ایک شخص کھڑے ہو گئے تو اس کو قتل کیا گیا اور پھانسی پر چڑھا دیا گیا ۔

نمبر۲ :- ایک منافق آدمی تھا وہ حضرت عیسیٰ کی طرف لوگوں کو راستہ بتلاتے تھے تا کہ لوگ اس کو قتل کر دیں تو اللہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ کا شبہ اس پر ڈال دیا تو لوگوں نے اس کو قتل کر دیا۔

نمبر۳ :- طیطانوس یہودی اس گھر میں داخل ہو گئے جس گھر میں عیسیٰ موجود تھے تا کہ اس کو قتل کر دیں جب داخل ہو گئے تو حضرت عیسیٰ کو نہیں پایا۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے اس کو آسمان پر چڑھایا جب طیطانوس گھر سے باہر نکلے تو حضرت عیسیٰ کا شبہ اس پر ڈال دیا تو اس کے ساتھیوں نے طیطانوس کو پکڑ لیا طیطانوس چیختا چلاتا تھا یہ کہتا تھا **انا صاحبکم فلان** اور وہ لوگ یہ جواب دیتے تھے انت عیسیٰ تو لوگوں نے اس کو قتل کر دیا۔

اور یہود نے حضرت موسیٰ سے یہ خبر نقل کی تھی کہ حضرت موسیٰ علیہ سلام نے فرمایا **تمسکو بالسبت مادامت السموٰة والارض۔**

اور اس خبر میں اس بات پر تصریح ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ سلام کا دین ابدی ہے غیر منسوخ ہے اور ہم کو یقین ہے کہ ہماری شریعت ناسخہ ہے ہر شریعت کیلئے۔

قولہ فتواترہ ممنوع :- اس عبارت سے اعتراض مذکورہ کا جواب دینا چاہتے ہیں اس کے مختلف جوابات ہیں ایک اجمالی جواب ہے۔ کہ تواتر کا مصداق حصول یقین ہے حالانکہ ان خبروں میں حصول یقین نہیں اور ایک تفصیلی جواب ہے خبر نصاریٰ کا مختلف وجوہ سے جواب دیا گیا ہے۔

۱۔ ایک تو یہ ہے کہ خبر نصاریٰ بعض کے نزدیک چار آدمی سے منقول ہے اور چار عدد تواتر سے نہیں اس وجہ سے متواتر نہیں ہے۔

۲۔ یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ جو یہود حضرت عیسیٰ کے گھر میں داخل ہو گئے تھے وہ چھ یا سات تھے تو یہ قلیل ہونے کے ساتھ ان کا کذب پر متفق ہونا کوئی بعید نہیں ہے۔

اور خبر یہود کے دو جواب دیئے جاتے ہیں۔

۱۔ مشہور مجوسی بادشاہ بخت نصر نے بیت المقدس پر چڑھائی کی یہود کا قتل عام کیا انکا خاتمہ کردیا اگرشاذونادر کچھ یہودی بچ گئے ان کا کذب پر متفق ہونا محال نہیں ہے۔

۲۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ خبر یہود متواتر نہیں ہے بلکہ اس خبر کو ابن راوندی زندیق نے اختراع کیا پھر اس خبر کا یہود پر القاء کیا تاکہ یہود مسلمانوں کے خلاف اس خبر سے حجت پکڑیں لیکن سب سے زیادہ تسلی بخش جواب مولانا محب اللہ صاحب نے دیا ہے کہ اگر بالفرض وتقدیر دونوں خبروں کو متواتر تسلیم کیا جائے پھر بھی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ متواتر کا مفید علم ہونے کیلئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے خلاف پر کوئی دلیل قطعی بھی قائم نہ ہو لیکن قتل عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں جو نصاریٰ کی خبر ہے اس کے خلاف دلیل قطعی قائم ہے وہ قرآن مجید کی آیت ہے **وما قتلوہ وما صلبوہ** اسی طرح یہود کی خبر کے مخالف ارشاد باری تعالیٰ ہے **ان الدین عند اللہ الاسلام**

فان قیل خبر کل واحد لایفید الا الظن الخ :- یہاں سے اعتراض کرنا چاہتے ہیں لیکن اعتراض سے پہلے صاحب قیل پر اعتراض ہوتا ہے۔

اعتراض :- صاحب قیل کا کہنا ہے کہ خبر کل واحد **لا یفید الا الظن** یہ منقوض ہے خلفاء راشدین میں سے کسی ایک کے خبر سے کیونکہ خلفاء راشدین کی خبر مفید یقین ہے نہ کہ مفید ظن؟

جواب :- یہ دیا جاسکتا ہے کہ صاحب قیل نے جو **لا یفید الیقین** کہا ہے یہ سالبہ جزئیہ ہے کہ بعض اخبار یقین کا فائدہ نہیں دیتے اتنی مقدار معترض کیلئے کافی ہے۔

لیکن اصل میں یہ سوال باطل ہے اس جواب کی طرف کوئی احتیاج نہیں کیونکہ اصول میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ خبر واحد ظنی ہے۔ خلفاء اور غیر خلفاء میں کوئی فرق نہیں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان اکابر کی خبر مفید ہے ظن

قوی کیلئے۔

اصل اعتراض :- صاحب قیل یہ کہتے ہیں کہ خبر متواتر اخبار احاد کا مجموعہ ہے اور ہر واحد کی خبر مفید ظن ہے تو مجموعہ بھی مفید ظن ہے علم بمعنی یقین کا فائدہ نہیں دے گا۔ اور نیز ہر واحد کے کذب کا امکان ہے اور امکان کذب کے ہوتے ہوئے علم بمعنی یقین حاصل نہیں ہوسکتا لہٰذا یہ کہنا کہ جو خبر متواتر مفید للعلم یقین ہے یہ درست نہیں؟

جواب :- شارح جواب دیتے ہیں کہ مجموعہ کا حکم افراد سے مختلف ہوتا ہے مثلاً ایک بال کو توڑنا آسان ہے مگر بہت سے بالوں سے بنی ہوئی رسی کو توڑنا مشکل ہے۔

فائدہ :- شارح نے کلمہ ربّ استعمال کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ مجموعہ کے حکم کا افراد سے مختلف ہونا کلی نہیں

جواب تحقیقی :- قاعدہ ہے اجتماع اسباب یقتضی قوۃ المسبب خبر سبب ہے اعتقاد کیلئے جب اخبار متعدد ہو۔ بسبب تعدد مخبرین تو اعتقاد قوی ہوگا۔

فان قیل الضروریات لایقع فیھا التفاوت ولا اختلاف الخ الی

قولہ و النوع الثانی :-

ترجمہ :- پھر اگر کہا جائے کہ ضروریات مین نہ تو تفاوت ہوتا ہے اور نہ اختلاف اور حال یہ ہے کہ ہم واحد کے نصف الاثنین ہونے کے علم کو وجود سکندر کے علم سے اقوی پاتے ہیں اور متواتر کے مفید علم ہونے کا عقلاء کی ایک جماعت جیسے سمینہ اور براھمہ نے انکار کیا ہم جواب دیں گے کہ یہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف نہ ہونا تسلیم نہیں بلکہ ضروری کی اقسام میں انسیت و عادۃ اور استعمال اور دل میں بات گذرنے اور اطراف تصور میں تفاوت ہونے کی وجہ سے باہم تفاوت ہوتا ہے اور تکبر اور عناد کی وجہ سے یہ بھی ضروری میں اختلاف ہوتا ہے جیسے سوفسطائیہ کا تمام بدھیات کے اندر

-: حل عبارت :-

یہاں سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ پہلے یہ کہا تھا کہ متواتر سے جو علم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے یہ درست نہیں کیونکہ ضروریات میں باہم تفاوت اور اختلاف نہیں ہوا کرتا حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ تفاوت اور اختلاف دونوں ہیں اس لئے کہ واحد کے نصف الاثنین ہونے کا علم و یقین جو ضروری ہے وجود سکندر

کے علم سے جو خبر متواتر سے حاصل ہوا ہے اقویٰ ہے تو تفاوت پایا گیا اور عقلاء کی ایک جماعت نے متواتر کے مفید علم ہونے کا انکار کیا تو جب تفاوت اور اختلاف موجود ہے تو متواتر سے حاصل ہونے والے علم کو ضروری کہنا صحیح نہیں ہے۔

کسمنیہ :- یہ سین کے ضمہ کے ساتھ اور میم کے فتح کے ساتھ یہ ایک قوم ہے عبدۃ الاحنام میں سے منسوب ہے سومنات کی طرف سومنات کے ہندو بڑی تعظیم کرتے ہیں بہت دور دراز کے علاقوں سے اس کی طرف سفر کرتے ہیں انکا یہ عقیدہ ہے کہ جس نے سومنات کی زیارت کی تو اس کی روح قالب بشر میں مسخ ہوگا۔

والبراھمہ :- یہ کفار ہند کی ایک قوم ہے منسوب ہے ان کے رئیس برھمن کی طرف بعض کہتے ہیں کہ یہ برھام ہے بعض کہتے ہیں کہ یہ ایک بت کا نام ہے اس کی طرف منسوب ہے۔

قولهقلنا هذا ممنوع بل قديتفاوت انواع الضروری :- یہ اعتراض مذکور کا جواب ہے کہ تم جو کہتے ہو کہ ضرویات میں تفاوت اور اختلاف نہیں ہوتا یہ ہمیں تسلیم نہیں ہے بلکہ ضروریات میں تفاوت اور اختلاف دونوں ہوتے ہیں اور یہ تفاوت مختلف اسباب کی وجہ سے ہے ایک سبب تو انسیت اور عادت اور استعمال کا پایا جانا ہے واحد اور اثنین کثرت استعمال کی وجہ سے ذہن سے بہت مانوس ہیں اسی طرح واحد کا نصف الاثنین ہونا یہ بھی ذہن سے بہت مانوس ہیں اس کے برخلاف سکندر کا نام استعمال میں کم آنے کی بناء پر زیادہ مانوس نہیں ہے اسی طرح ضرویات میں تفاوت کبھی اطراف قضیہ یعنی موضوع ومحمول کے تصور میں بایں معنی تفاوت پائے جانے کی وجہ سے ہوتا ہے کہ ایک حکم ضروری کے موضوع ومحمول بدھی ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع ومحمول نظری ہیں اور دوسرے حکم ضروری کے موضوع ومحمول نظری ہیں۔

فائدہ :- متواتر کے بارے میں مخالفین بہت سے شکوک وارد کرتے ہیں مثلاً ایک شبہ یہ وارد کرتا ہے کہ خبر متواتر تو محسوس سے واقع ہوتی ہے حالانکہ حس تو غلطی کرتا ہے حس تو متحرک کو ساکن اور ساکن کو متحرک دیکھتا ہے جیسے کوئی شخص سفینہ کے اندر بیٹھا ہو تو ساحل اس کو متحرک نظر آتا ہے نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ خبر تو زید سے دیا ہو لیکن دیکھا عمر کو ہو اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ نے عمر کو زید کے مشابہ کیا ہو۔ نیز یہ بات بھی ثابت ہے کہ حضرت جبریل کی تصویر دحیہ الکلبی ؓ کی صورت میں ثابت ہے نیز ملائکہ غزوہ بدر کے موقع پر آدمیوں کی صورت میں آئے ہوئے تھے نیز جو آدمی خائف ہو ایسی چیز کو دیکھتے ہیں جن کی خارج میں وجود نہیں نیز یہ بھی ہوسکتا ہے کہ خبر ایک آدمی کے کذب سے پیدا ہو چکی ہو پھر اس خبر کو جماعت نے نقل کیا

ہو پھر کئی جماعات نے نقل کی ہوان تمام شبہات کا جواب یہ ہے کہ ضروری میں تشکیک غیر مسموع ہے۔

والنوع الثانی خبر الرسول المؤید ای الثابت رسالته بالمعجزه الی قوله کونه موجباً

ترجمہ :- اور دوسری قسم اس رسول کی خبر ہے جس کو قوت بخشی گئی ہو۔ یعنی جس کی رسالت معجزہ سے ثابت ہو اور رسول وہ انسان ہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی طرف احکام شرعیہ کیلئے مبعوث فرمایا ہو اور رسول میں کتاب کی شرط لگائی جاتی ہے ۔بخلاف نبی کے وہ عام ہے اور معجزہ وہ عادت کو توڑنے والا امر ہے جس کے ذریعے اس شخص کی سچائی کو ظاہر کرنا مقصود ہو جو اپنے رسول ہونے کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ خبر رسول ایسے علم کا موجب ہوتا ہے جو استدلال ہو یعنی دلیل وہ ہے جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی کسی مطلوب خبری کی علم کی طرف ممکن ہو اور کہا گیا کہ دلیل چند قضیوں سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات دوسرے قول کو مستلزم ہو تو پہلی تعریف کی بناء پر وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہے اور دوسری تعریف کی بناء پر ہمارا قول العالم متغیر وکل متغیر حادث ہے بہر حال مناطقہ کا یہ کہنا کہ دلیل وہ ہے جس کے علم سے دوسری شی کا علم لازم آئے تو یہ دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے۔

حل عبارت

:-والرسول انسان :- یہاں پر اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ انسان کے بجائے رجل کیوں نہیں کہاں جواب یہ ہے کہ رجل اس وجہ سے نہیں کہا کہ بعض علماء سے حضرت مریم کی نبوت کا قول بھی ثابت ہے لیکن یہ قول غیر معتبر ہے اس وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وما ارسلنا من قبلک الا رجالا نوحی الیهم

بعثه الله تعالیٰ الی لخلق تبلیغ الاحکام الشرعیه :- اشاعرہ کے نزدیک یہاں پر لام یہ لام غایت اور لام عاقبۃ ہے جیسے کسی شاعر کے قول میں لدوا للموت وابنوا للخراب یہ غرض کے لئے نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے افعال معلل بالاغرض نہیں

بعض نے یہ کہا ہے کہ الاحکام کے اندر حکم سے مراد حکم اصولی ہے یعنی خطاب الله تعالیٰ المتعلق با فعال المکلفین لیکن اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پھر تو اعتقادیات خارج ہوجاتے ہیں حالانکہ اعتقادیات اھم وہ چیزیں ہیں جن کی انبیاء تبلیغ کرتے تھے۔

اعتراض :- بعض حضرات نے رسول ﷺ کی تعریف پر یہ اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف اس نبی کو شامل نہیں جس کو اللہ تعالیٰ نے بھیجا ہو غیر کے دین کی تبلیغ کے لئے جیسے حضرت یوشعؑ کو اللہ تعالیٰ نے دین موسیٰ تبلیغ کے لئے بھیجا تھا۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ حضرت یوشع مبلغ تھے ان لوگوں کے لئے جن کو دعوت سابقہ نہ پہنچی تھی

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف اس نبی کو شامل نہیں جس کی طرف وحی کی گئی ہو تکمیل نفسہ کے لئے جیسے زیدابن عمر بن نفیل القرشی

جواب ا :- ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ مذکورہ پیغمبر کو لوگوں کے طرف نہیں بھیجا بلکہ اس نے لوگوں کو یہ کہا یا یھا الناس ھلموا الی لم یبق علی دین ابراھیم غیری

جواب ۲ :- دوسرا جواب یہ ہے کہ اس کی نبوت ثابت نہیں کیونکہ حضرت ابو ھریرہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا لیس بینی و بین عسی نبی

وقد یشترط فیہ الکتاب بخلاف النبی فانہ اعم :- رسول اور نبی کے درمیان نسبت کے بارے میں اختلاف واقع ہو چکا ہے اس میں مختلف مذاہب ہیں۔

نمبرا :- ایک مذھب یہ ہے کہ رسول اور نبی کے درمیان مساوات ہے لیکن اس مذھب پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وما ارسلنامن قبلک من رسول ولا نبی اگر مساوات کی نسبت ہوتی تو پھر رسول کے بعد نبی کو ذکر کرنے کی کیا ضرورت تھی۔

نمبر۲ :- دوسرا مذھب یہ ہے کہ ان دونوں کے درمیان تباین کی نسبت ہے کیونکہ رسول وہ ہے جس کے پاس شرع جدید ہو نبی وہ ہے جس کے پاس شرع جدید نہ ہو لیکن اس مذھب پر بھی اعتراض وارد ہوتا ہے کہ حضرت اسماعیلؑ کے بارے میں اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں وکان رسول نبیا اگر تباین کی نسبت ہوتی تو پھر دونوں کیسے جمع ہو گئے۔

نمبر۳ :- تیسرا مذھب یہ ہے کہ رسول اعم ہے کیونکہ رسول ملائکہ سے بھی ہوگا اور انسانوں سے بھی ہوگا لیکن نبی اخص ہے کیونکہ نبی فقط انسانوں سے ہوگا۔

نمبر۴ :- چوتھا مذھب جمہور کا ہے کہ نبی اعم ہے رسول سے جمہور اپنے مذھب پر دو دلیل قائم کرتے ہیں

دلیل ا :- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے وما ارسلنا من قبلک من رسول ولا نبی نبی کا رسول

کے اوپر عطف کیا گیا ہے اور عطف مقتضی ہے مغایرت کے لئے اب یا تو رسول نبی سے مباین ہوگا یا مساوی ہوگا یا اخص ہوگا یا اعم مبائن تو اس وجہ سے نہیں ہوسکتا ہے کہ بعض مواد میں رسول اور نبی دونوں متحقق ہے جیسے حضرت اسماعیلؑ کے بارے میں ارشاد ہے وکان رسول نبیا نیز مساوی بھی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ نفی احد امستاویین مستلزم ہے نفی مساوی آخر کے لئے اسی طرح اعم بھی نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ نفی اعم مستلزم ہے نفی اخص کے لئے تو معلوم ہوا کہ دونوں میں نسبت عام خاص مطلق کی ہے نبی اعم ہے رسول اخص ہے۔

دلیل ۲ :- حدیث بھی دال ہے اس بات پر کہ انبیاء کی تعداد رسل سے زائد ہیں چنانچہ نبی ﷺ سے پوچھا گیا انبیاء کی تعداد کے بارے میں تو آپ ﷺ نے جواب دیا مائته الف و اد بعته و عشرون الفاً پھر پوچھا گیا کہ ان میں رسول کتنے ہیں تو آپ ﷺ نے جواب میں فرمایا کہ ثلث مائته و ثلثته عشر

فائدہ :- جمہور کے نزدیک نبی چونکہ اعم ہے رسول ﷺ سے پھر ان کا آپس میں اختلاف واقع ہو چکا ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ رسول ﷺ میں کتاب شرط ہے یعنی رسول کے ساتھ کتاب ہوگا بخلاف نبی کے کہ نبی کے بارے میں جائز ہے کہ بذریعہ وحی ہو یا بذریعہ الھام ہو لیکن اس قول پر اعتراض وارد ہوتا ہے

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ رسولوں کی تعداد تو تین سو تیرہ ۳۱۳ ہیں اور کتابوں کی تعداد ایک سو چار ہیں پھر تو کتابوں کی تعداد بھی رسولوں کی تعداد کے موافق ہونی چاہیے تھی اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب :- یہ جواب سید شریف نے شرح المواقف میں دیا ہے جواب یہ دیتے ہیں ویشترط فی الرسول ان یکون معه کتاب سواء انزل علیه اوعلیٰ من قبله لکن یکون عامل بالکتاب کہ رسول کیلئے یہ شرط ہے کہ اس کے پاس کتاب ہو پھر عام ہے کہ کتاب اس پر نازل ہوچکی ہو۔ یا اس سے پہلے پیغمبر پر نازل ہوچکی ہو۔

جواب ۲ :- یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ جائز ہے کہ نزول کتب مکرر ہوچکی ہے جیسے کہ صورۃ فاتحہ ایک بار مکہ میں نازل ہوگئی پھر مدینہ میں نازل ہوگئی۔

قولهو المعجزه امر خادق للعادت قصد به الخ :- یہ معجزہ کی تعریف ہے یعنی معجزہ وہ امر ہے جسے باری تعالیٰ خلاف العادۃ طور پر نبی کے ہاتھ پر دعویٰ نبوت میں اس کی سچائی ظاہر کرنے کیلئے صادر فرمائے۔

فائدہ :- **معجزہ حجت بینہ آیتہ** یہ چاروں الفاظ متحد بالذات ہیں متغایر بالاعتبار ہیں اس حیثیت سے کہ مستلزم ہے **تعجیز ۔ خصم** کیلئے تو معجزہ ہے اور حیثیت سے کہ اس کے ذریعے خصم پر غلبہ حاصل ہو جاتا ہے تو حجت ہے اور اس حیثیت سے کہ اس سے اظہار نبوت ہوتی ہے تو بینہ ہے اور اس حیثیت سے کہ یہ علامہ ہے نبوت پر تو آیت ہے۔

اعتراض :- معجزہ کی تعریف پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ معجزہ کی تعریف مانع دخول غیر سے نہیں کیونکہ اس میں سحر، متبنی داخل ہو جاتا ہے متبنّی تو بھی نبوت کا دعوہ کرتا ہے اور خوارق عادۃ امور کو ظاہر کرتا ہے حالانکہ اس کو معجزہ نہیں کہتے ہیں اس اعتراض کے تین جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب :- یہ ہے کہ خادق العادۃ سے مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ اس خادق العادۃ امر کو پیدا کردیں۔ اور عادۃ اللہ یہ جاری ہے کہ کاذب کے ہاتھ پر امر خادق العادہ کو ظاہر نہیں کرتے ہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کاذب مدعی نبوت کو ذلیل کر دیتا ہے جیسے مسلمہ کذاب نے ایک اعور شخص کو دعا دی تو اس کی دوسری آنکھ بھی ضائع ہوگئی۔

جواب ۲ :- اگر اس بات کو تسلیم کیا جائے کہ امر خادق العادۃ کاذب کے ہاتھ پر ظاہر ہو جاتا ہے۔ تو بھی معجزہ کی تعریف سے خارج ہو جاتا ہے کیونکہ معجزہ کی تعریف میں یہ قید ہے کہ اظہار صدق من ادعی النبوت اور اظہار صدق فرع ہے وجود صدق کا اور متبنّی کاذب کے مادہ میں صدق نہیں تو پھر اظہار صدق کیسا ہو سکتا ہے۔

جواب ۳ :- یہ ہے کہ سحر معجزہ کی تعریف میں داخل نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ معجزہ مباشرت اسباب پر موقوف نہیں ہے سحر مباشرت اسباب پر موقوف ہے سحر مباشرت اسباب پر موقوف ہے عادۃ اللہ ایسے جاری ہے کہ کوئی شخص اسباب کا ارتکاب کر لیتا ہے پھر اللہ تعالیٰ اس کے ہاتھ پر امر غریب ظاہر کرتا ہے جیسے سقمونیا کے استعمال کے بعد عادۃ اللہ یہ جاری ہے۔ کہ پھر اسہال کر دیتے ہیں۔

مثال :- جو چیز مباشرت اسباب کے بعد حاصل ہو جاتی ہے اس کو خادق العادۃ نہیں کہتے ہیں جیسے مریض کو اگر شفا مل جائے دعا کی وجہ سے تو امر خارق ہے اور اگر مریض کو شفا مل جائے ادویہ کی وجہ سے تو یہ امر خارق نہیں ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ کرامت اولیا تو معجزہ ہوتا ہے اس ولی کے نبی کیلئے حالانکہ کرامت سے مقصود اظہار صدق نہیں اگر چہ اظہار صدق کو مستلزم تو ہے۔ با الفاظ دیگر معجزہ کی تعریف جامع نہیں اس سے کرامت اولیاء خارج ہو جاتا ہے۔ کیونکہ

کرامت اولیاء سے مقصود اظہار صدق نبی نہیں ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ قصد اظہار معجزہ حقیقی میں ہے اور کرامت اولیاء معجزہ تشبیھی ہے یا معجزہ تغلیبی ہے۔

اسی طرح ارھاصات جو نبی کے ہاتھ پر قبل بعثت ظاہر ہوتے ہیں۔ ان کو تغلیباً اور تشبھاً معجزہ کہا جاتا ہے۔ نہ کہ حقیقتاً

قولہ وهو ای خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی :- یہ خبر رسول کے حکم کا بیان ہے کہ خبر رسول ایسے علم و یقین عطا کرتا ہے جو استدلالی ہوتا ہے۔

دلیل کی مختلف تعریفیں کی گئی ہیں ایک تعریف متکلمین کی ہے متکلمین نے یہ تعریف کی ہے کہ دلیل اس چیز کو کہتے ہیں جس میں صحیح نظر کرنے سے ذہن کی رسائی ایسے نتیجہ کی طرف ممکن ہو جس کی تعبیر جملہ خبریہ کی شکل میں ہو۔

فائدہ :- شارح نے **یمکن ان یتوصل** کہا ہے امکان کی دو قسمیں ہیں

۱۔ امکان خاص ۲۔ امکان عام

امکان خاص کا وظیفہ **سلب الضرورۃ من جانبین** ہے اور امکان عام کا وظیفہ **سلب الضرورۃ من جانب المخالف** ہے یہاں پر امکان خاص اور امکان عام دونوں صحیح ہیں اگر امکان خاص مراد ہو تو تقدیر عبارت یوں ہوگی **الدلیل ما یتوصل بصحیح النظر فیہ الی المطلوب خبری با الامکان الخاص** یعنی امکام خاص کی صورت میں نہ تو مطلوب تک توصل ضروری ہے اور نہ عدم توصل ضروری ہے بلکہ دونوں جائز ہے توصل نتیجہ تک اس وقت جائز ہوگا جبکہ قیاس کی شرائط موجود ہو اور عدم توصل اس وقت ہوگا جبکہ قیاس کی شرائط موجود نہ ہو اور اگر امکان عام مراد ہو تو معنٰی یہ ہوگا کہ عدم توصل ضروری نہیں اب توصل ضروری ہے توصل ضروری نہیں اگر قیاس کی شرائط پورہ موجود ہو تو توصل ضروری ہے۔ اور عدم توصل ضروری نہیں تو اس میں تفصیل یہ ہے اگر قیاس کی شرائط پورہ موجود نہ ہو۔

فائدہ :- ویمکن کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ بالفعل نتیجہ کی طرف ذہن کی رسائی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ امکان کافی ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ تعریف تو دلیل معقول اور دلیل ملفوظ دونوں کو شامل ہے ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تعقل

دلیل مستلزم ہے تعقل نتیجہ کیلئے لیکن تلفظ بالدلیل مستلزم نہیں ہے تلفظ بانتیجہ کے لئے؟

جواب:- یہ ہے کہ دلیل معقول میں تعقل بالدلیل مستلزم ہے۔ تعقل بالنتیجہ کے لئے بدون الواسطہ اور تلفظ بالدلیل مستلزم ہے تلفظ بالنتیجہ کے لئے بالواسطہ فرق صرف واسطہ کے لحاظ سے ہے۔

وقیل قول موءلف من قضیا :- یہ دلیل کی دوسری تعریف ہے یہ مناطقہ نے کی ہے کہ دلیل چند معلوم قضایا سے مرکب ایسا قول ہے جو بالذات کسی دوسرے قول کو مستلزم ہو۔

فائدہ:- فلاسفہ کے نزدیک یہ استلزام واجب ہے اس وجہ سے کہ نظر ذہن کیلئے استعدام تام کو واجب کرتا ہے علم بالنتیجہ کیلئے اور استعداد تام واجب کرتا ہے فیضان کو عالم عقول سے بلا تخلف کیونکہ اگر تخلف ہو جائے پھر تو کبھی کبھی فیضان ہوگا اور کبھی ترک فیضان ہوگا۔ یہ تو ترجیح بلا مرجح ہے۔

اشاعرہ کے نزدیک یہ استلزام عادی ہے یعنی عادۃ اللہ اس طور پر جاری ہے کہ نظر صحیح کے بعد علم کو پیدا کر دیتے ہیں اگرچہ تخلف بھی جائز ہے اس وجہ سے کہ صانع مختار ہے اور مختار کسی مرجح کو محتاج نہیں ہے اور معتزلہ کہتے ہیں کہ یہ استلزام تولیدی ہے استلزام تولیدی کا مطلب یہ ہے کہ فعل اختیار یہ فعل غیر اختیاری کو واجب کرے جیسے تحریک ید تحریک مفتاح کو واجب کرتا ہے اور امام رازیؒ وجوب عقلی کے قائل ہے جیسے زوجیۃ کا واجب ہونا اثنین کیلئے اس وجہ سے کہ جس کو یہ یقین ہو گیا کہ عالم متغیر ہے اور ہر متغیر حادث ہوتا ہے تو یہ بات محال ہیکہ اس کو یہ یقین نہ ہو کہ عالم حادث ہے۔

قولہ فعلی الاول الدلیل علیٰ وجود الصانع ھو العالم :- شارح دونوں تعریفوں میں فرق بیان کرنا چاہتا ہے کہ پہلی تعریف کے لحاظ سے دلیل مفرد ہوگی اور وجود صانع پر دلیل صرف عالم ہوگا اور دوسری تعریف کے لحاظ سے دلیل مرکب ہوگی۔ مثلاً وجود صانع پر دلیل ہمارا قول **العالم حادث و کل حادث فلہ صانع** ہے کیونکہ یہ دو قضیوں سے مرکب ہے ایسا قول ہے جس سے لازمی طور پر یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ **العالم لہ الصانع**۔

قولھو اما قولھم الدلیل ھو الذی یلزم الخ :- یہ کتب منطق میں مذکور ہے اور مناطقہ دلالت کا یہ معنی کرتا ہے کہ دلالت کسی چیز کا اس طرح ہونا کہ اس کے علم سے لازمی طور شیی اخر کا علم ہو جائے مثلاً دھواں ایسی چیز ہے کہ جسکے علم سے لازمی طور پر آگ کا علم ہوتا ہے۔ لہٰذا دھواں آگ پر دلیل ہے۔

فبالثانی اوفق :-یعنی یہ تیسری تعریف دوسری تعریف کے زیادہ موافق ہے کیونکہ دونوں تعریفیں اعتبار لزوم میں شریک ہیں جس طرح تیسری تعریف میں نتیجہ علم کالازم قرار دیا ہے۔ دوسری تعریف میں بھی نتیجہ کاعلم لازم قرار دیا ہے

۔

واما کونہ موجب للعلم الخ :-شارح نے دودعوے کئے تھے پہلا دعوہ یہ تھا کہ خبر رسول موجب علم ہے اور دوسرا یہ دعوہ تھا کہ خبر رسول موجب ہے علم استدلالی کیلئے پہلے دعوہ پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ یہ بات یقینی ہے کہ جس ذات کے ہاتھ پر اللہ تعالیٰ نے معجزہ ظاہر فرمایا ہواس کی تصدیق کے لئے تو وہ ذات صادق ہوگا ان تمام احکامات میں جن احکامات کووہ لیکر آتے ہیں اور دعویٰ ثانی پر دلیل یہ ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں **لانہ خبر من ثبت رسالتہ بالمعجزہ و کل ما ھذا شانہ فھو صادق فھذا الخبر صادق**

والعلم الثابت بہ ای بخبر الرسول یضاھی ای یشابہ الخ

ترجمہ :-اور جوعلم خبر رسول سے حاصل ہوتا ہے وہ یقینی ہونے یعنی نقیض کا احتمال نہ رکھنے اور ثابت ہونے یعنی تشکیک مشلکک سے زائل ہونیکا احتمال نہ رکھنے میں اس علم کے مشابہ ہوتا ہے جوصفت ضرورت کے ساتھ کے ساتھ حاصل ہوتا ہے جیسے محسوسات کاعلم اور بدھیات کاعلم اور متواترات کاعلم پس وہ خبر رسول سے حاصل ہونے والاعلم علم بمعنیٰ اعتقاد کے ہے جوواقع کے مطابق ہو جازم اور ثابت ہوورنہ جہل ہوگا یاظن ہوگا یا تقلید ہوگا۔

-: حل عبارت :-

اس عبارت سے مصنف کامقصودایک توھم کاازالہ کرنا ہے متوھم یہ توھم کرسکتا ہے کہ مصنفؒ نے پہلے یہ بتایا تھا کہ حواس اور خبر متواتر سے جوعلم حاصل ہوتا ہے وہ ضروری ہے۔تو یہ توھم ہوسکتا ہے کہ خبر رسول سے جوعلم حاصل ہوتا ہے تو استدلالی ہے اور نظر اور استدلال میں غلطی کا ہوناممکن ہے تو شاید خبر رسول سے حاصل ہونے والاعلم مفید ظن ہو مفید یقین نہ ہو یا مفید یقین ہولیکن یقین اس درجہ کا نہ ہوجس درجے کا یقین محسوسات یا متواترات سے حاصل ہوتا ہے مصنف نے اس توھم کو دفع کرنے کیلئے عبارت مذکورہ یعنی **والعلم الثابت الخ** کولایا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والاعلم تیقن اور ثبات میں علم ضروری کے مشابہ ہے جیسے علم ضروری مفید یقین اور ثبات ہیں اسی طرح خبر رسول مفید یقین اور ثبات ہے۔

فی التیقن ای عدم احتمال النقیض و الشبات :-یہاں سے وجہ شبہ کوذکر کرتے ہین کہ

خبر رسول مشابہ ہیں علم ضروری کے ساتھ جیسے علم ضروری سے یقین حاصل ہو جاتا ہے اس میں نقیض کا احتمال نہیں۔ اور علم ضروری ثبات کا فائدہ دیتے ہین یعنی مشکک کے شک سے زائل نہیں ہوتا ہے اسی طرح خبر رسول بھی ہے۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے جب تیقن کو ذکر کیا اور اس کے بعد ثبات کا ذکر کرنا لغو اور مستدرک ہے کیونکہ یقین کے مفہوم مین تین چیزیں ہیں۔

۱۔ جزم ۲۔ مطابقت واقع ۳۔ثبات

تو جب ثبات یقین کے مفہوم میں داخل ہے دوبارہ ذکر کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

جواب :- یہ ہے کہ مواضع تاکید میں تکرار مستحسن ہے یہ بھی کیونکہ مقام تاکید کی ہے اس وجہ سے تکرار سے کام لیا۔

جواب۲ :- یہ ہے کہ یقین بمعنیٰ عدم احتمال نقیض پہ مبنی ہے۔ تجرید یعنی عدم احتمال **نقیض فی نفس الامر** مراد ہے یا عدم احتمال **نقیض عند العالم فی الحال** مراد ہے جب عدم احتمال نقیض فی نفس الامر مراد ہو تو اس سے جہل مرکب اور تقلید مخطی کو خارج کر دیا کیونکہ جہل مرکب اور تقلید مخطی دونوں نفس الامر میں نقیض کا احتمال رکھتے ہیں اور جب عند العالم فی الحال کا قید لگایا تو اس سے ظن کو خارج کر دیا کیونکہ ظن فی الحال نقیض کا احتمال رکھتا ہے لیکن ایک باقی رہ جاتا ہے تو وہ تقلید مصیب بھی خارج ہو گیا کیونکہ ثبات کا معنی ہے عدم احتمال النقیض فی المآل اور تقلید مصیب مآل کے اعتبار سے نقیض کا احتمال رکھتے ہیں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو یہ کہا تھا کہ عدم احتمال نقیض فی النفس الامر مراد ہے یہ صحیح نہیں ہے کیونکہ اس سے بعض یقینیات جیسے علوم عادیہ نکل جاتے ہیں مثلاً **جبل احد لا ینقلب ذہبا** باوجود اس کے کہ اس میں نقیض کا احتمال موجود ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ قادر ہے اس پر کہ جبل احد سے ذھب بنا دیں۔

جواب :- یہ ہے کہ یقین کا معنی ہے جزم مطابق اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے اگر یقین کا معنی عدم احتمال نقیض ہوتا ہے کیونکہ علوم عادیہ نقیض کا احتمال رکھتے ہیں نفس الامر میں لیکن جب یقین کا معنیٰ جزم مطابق کے ساتھ ہو گیا۔ تو اعتراض وارد نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اگرچہ احتمال نقیض تو رکھتے ہیں لیکن پھر بھی جزم مطابق اس پر ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف یہ کہا تھا یو جب علم الاستدالی اس عبارت میں لفظ علم مذکور ہے اور قانون ہے کہ کل متکلم یتکلم باصطلاحہ اور متکلمین کے ہاں علم عبارت اعتقاد جادم صادق راسخ مطابق للواقع ہے پھر اس کے بعد مصنف کو

اس عبارت کولانے کی کیا ضرورت تھی کہ والعلم الثابت یہ عبارت لغو ہوگئی

جواب :- جواب یہ ہے کہ مصنف نے العلم الثابت بخبر رسول عبارت لاکر ایک توہم کو دفعہ کرنا مقصود تھا کہ اذھان میں یہ بات راسخ ہے کہ علم بمعنی مبدء الانکشاف ہے عام ہے اعتقاد جازم ہو یا نہ ہو تو کسی کو یہ وھم ہوسکتا ہے کہ ماقبل مصنف نے جو یہ کہا تھا یوجب العلم استدلالی یہاں پر علم سے مراد علم بمعنی مبدء انکشاف ہے شارح نے اس توہم کو دفع کیا کہ علم بمعنی مبدء انکشاف نہیں ہے بلکہ علم بمعنی اعتقاد جازم ثابت ہے مطابق للواقع ہے۔

اعتراض :- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ تمام علوم نظریہ جب مقرون ہوں نظر صحیح کے ساتھ وہ تمام مشابہ ہیں علم الثابت بالضرورۃ کے ساتھ تیقن اور ثبات میں جیسے **العالم حادث ، لانّہ متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث** تو پھر خبر رسول کی تخصیص کی کیا وجہ ہے۔

اس اعتراض کے دو جوابات دئے گئے ہیں ایک جواب قریب دوسرا اقرب ہے۔

جواب قریب :- یہ ہے اگر چہ تخصیص کی گئی ہے لیکن کوئی خرابی لازم نہیں آتی کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ اسم علم کے ساتھ تصریح کرنا یہ مستلزم نہیں نفی ماعدا کیلئے جب جبر رسول کے ساتھ تصریح کی تو اس سے یہ بات لازم نہیں آتی کہ خبر رسول کے علاوہ جو علوم ہیں وہ بدھی سے مشابہ نہیں ہے۔

جواب اقرب :- یہ ہے کہ تیقن اور ثبات یہ کلی مشکک ہے اس طرح کہ خبر رسول سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں بھی تیقن اور ثبات ہے۔ اور خبر رسول کے علاوہ دیگر علوم نظریہ میں بھی تیقن اور ثبات ہیں لیکن خبر رسول سے حاصل ہونے والے علم میں تیقن اور ثبات قوی ہے بنسبت دیگر علوم کے کیونکہ جبر رسول یا اجتھاد رسول ہوگی یا نہیں۔ اگر اجتھاد نہ ہو تو یہ وحی ہے کیونکہ ارشاد باری تعالیٰ ہے **وما ینطق عن الھوی ان ھو الا وحیی یوحیٰ** اور اگر اجتھاد رسول ہو تو رسول کے اجتھاد اور غیر رسول کے اجتھاد میں فرق ہے کیونکہ غیر رسول جو مجتھدین ہیں کبھی صحیح ہوتے ہیں اور کبھی خطاء کرتے ہیں اور دیگر مجتھدین خطاء پر باقی رہ سکتے ہیں بخلاف رسول کے کہ اگر بالفرض وتقدیر خطاء بھی ہو جائے تو من جانب اللہ رسول کو تنبیہ کیجاتی ہے۔

قولہ فان قیل ھٰذا انما یکون فی المتواتر فقط :- یہاں سے شارح ایک اعتراض کر کے اس کا جواب دینا چاہتا ہے پہلے شارح نے یہ کہا تھا **فھو علم بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم**

الثابت جب کوئی علم مطابق ہو جازم ہو اور ثابت ہو تو اسی خبر رسول سے حاصل ہوگا جو متواتر ہو پھر تو خبر متواتر ہی میں داخل ہوگئی تو پھر اس کو خبر صادق کی دوسری قسم بنالیا کیسے درست ہوسکتا ہے۔

قلنا الکلام فیما علم انه خبر رسول :-

جواب :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ جو کہا تھا کہ خبر رسول سے حاصل ہونے والا علم مطابق جازم ہے ثابت ہے یہ اس خبر کے بارے میں ہے جس خبر کا خبر رسول ہونا یقینی طور پر معلوم ہو اور خبر رسول ہونے کا علم صرف متواتر ہی میں منحصر نہیں بلکہ تواتر کے علاوہ براہ راست نبی ﷺ کے زبان مبارک سے سننے سے بھی ہوتا ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کے بعض بندے نبیؐ کے ارشادات کی بلاغت اور اسلوب کلام کو پہچاننے کی وجہ سے بھی خبر رسول ہونے کا علم ہوتا ہے۔

و اما خبر الواحد :- یہ بھی ایک اعتراض ہے شارح اس کا جواب دیتے ہیں۔

اعتراض :- اعتراض یہ ہے کہ بات تو یہ چل رہی تھی کہ خبر رسول مفید علم و یقین ہے خبر واحد بھی خبر رسول ہے حالانکہ خبر واحد مفید ظن ہے پھر ماتن کا مطلق یہ کہنا کہ خبر رسول مفید علم ہے یہ تو درست نہ ہوا۔

جواب :- شارح جواب دیتے ہیں کہ خبر واحد اس وجہ سے مفید ظن ہے کہ خبر واحد کے خبر رسول ہونے میں شبہ ہے حتیٰ اگر خبر واحد کا بھی خبر رسول ہونا معلوم ہوجائے تواتر کی شرائط اس میں موجود ہوجائے تو خبر واحد بھی مفید علم بن جائے گی۔

قولهفان قیل فاذا کان متواتراً :- اعتراض یہ ہے کہ جس خبر کا خبر رسول ہونا تواتر سے معلوم ہو چکا ہے وہ تو متواتر ہوگی اور جس خبر کو نبی کریم ﷺ کی زبان مبارک سے سنی ہو اس کا تعلق چونکہ سامعہ سے ہے تو وہ محسوس ہوگی اور یہ بات پہلے سے معلوم ہوچکی ہے۔ کہ متواترات اور حسیات علم ضروری کے اقسام میں سے ہے تو پھر مصنفؒ کا یہ کہنا ہو**یوجب العلم الستدلالی** کیسے درست ہوگا شارح جواب دیتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں ہیں معترض نے ان دو چیزوں کے درمیان فرق نہیں کیا ہے ایک ہے کسی خبر کا خبر رسول ہونے کا علم اور دوسری چیز اس خبر کے مضمون اور ثبوت کا علم ہونے کا علم ان میں سے پہلی چیز ضروری ہے، دوسری چیز استدالی ہے۔

فان قیل الخبر الصادق المفید للعلم لاینحصر فی النوعین

اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں

اعتراض :- یہ ہے کہ مصنفؒ نے خبر صادق کو دو قسموں میں منحصر کیا ہے یعنی خبر متواتر اور خبر رسول میں ان دو قسموں میں

انحصار درست نہیں ہے بلکہ اس کے علاوہ ایسی خبریں ہیں جو سبب علم ہیں جیسے خبر اللہ اللہ تعالیٰ نے کوہ طور میں حضرت موسیٰ علیہ سلام کو خبر دی اسی طرح شب معراج میں حضرت محمد ﷺ کو خبر دی حضرت محمدؐ و حضرت موسیٰؑ کو اللہ تعالیٰ کی دی ہوئی خبر سے علم اور یقین حاصل ہو چکا ہے اسی طرح فرشتہ کی دی ہوئی خبر سے علم اور یقین حاصل ہو جاتا ہے اسی طرح وہ خبر جو مقرون ہو قرآئن کے ساتھ وہ بھی سبب علم ہے جیسے زید سفر پر گئے ہوئے ہیں کسی نے قدوم زید کی خبر دی اور دیکھا کہ لوگ زید کے گھر کی طرف بھاگ رہے ہیں زید کی استقبال کے لئے ان قرآئن کو دیکھ بھی علم حاصل ہو جاتا ہے علامہ عبدالعزیز فرھادیؒ کر اس مثال میں مناقشہ ظاہر کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ سب سے زیادہ اوضح مثال یہ ہے کہ کسی نے موت زید کی خبر دی اور دیکھا کہ زید کے گھر کے دروازے پر لوگوں کا ازدحام ہے لوگ رو رہے ہیں عورتیں نوحہ کرنے والی ہیں اور تخت اور کفن اور حنوط تمام چیزیں حاضر ہیں تو ان چیزوں کو دیکھ کر یقین آ جاتا ہے کہ زید فوت ہو چکا ہے۔

فائدہ :- خبر مقرون بالقرآئن میں علماء کا اختلاف ہے جمہود کا مذھب یہ ہے کہ خبر مقدون بالقرآئن ظن قوی کا فائدہ دیتا ہے نظام معتزلی اور امام الحرمین کا مذھب یہ ہے کہ خبر مقدون بالقرآئن مفید للعلم ہے۔

دلیل جمهیر :- یہ ہے کہ جو قرآئن موت زید کے وقت دیکھے ہیں وہ ضروری نہیں کہ موت زید پر قرینہ ہو اور نفس الامر میں زید فوت ہو چکا ہو ہوسکتا ہے کہ زید پر سکتہ طاری ہو چکا ہو یا بادشاہ وقت نے قتل زید کا فیصلہ دیا ہو لوگوں نے زید کو بچانے کے لئے یہ حیلہ نکالا ہو اور جب سامع کو سکتہ زید یا بادشاہ کی خبر دی جاتی ہے تو سامع کو شک پڑ جاتا ہے حالانکہ علم شک کو قبول نہیں کرتے ہیں لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ اگر کسی ایک قرینہ میں خرابی واقع ہو جائے یہ مستلزم نہیں اس بات کے لئے کہ جمیع قرآئن میں خرابی واقع ہو

قوله قلنا المراد بالخبر خبر يكون سبب العلم لعامته الخلق الخ .- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں کہ خبر سے مراد ایسی خبر ہے جو سبب علم ہو **عامته الخلق** کے لئے تو خبر اللہ اور خبر الملک خارج ہو گئے کیونکہ خبر اللہ اور خبر الملک سبب علم ہے فقط انبیاء کے لئے نہ کہ عام خلق کے لئے۔

بمجرد کونه خبر أمع قطع النظر عن القرآئن :- اس عبارت سے خبر مقرون بالقرآئن کو خارج کرنا مقصود ہے یعنی خبر جو سبب علم ہے محض اس حیثیت سے کہ وہ خبر ہے قطع نظر کرتے ہوتے قرآئن سے اور خبر مقدون بالقرآئن جو سبب علم ہے وہ محض خبر ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ ان قرآئن کی جہ سے سبب علم ہے جو قرآئن

دال ہیں اس خبر کی صدق پر لیکن اس حیثت سے دال نہیں صدق پر کہ یہ خبر ہے۔

وقد یجاب عنه بانه لایفید بمجرده :- حاصل جواب یہ ہے کہ اہل اجماع کی خبر مقسم میں داخل نہیں ہے کیونکہ مقسم میں تو وہ خبر ہے۔ جو مفید للعلم ہو محض اس کی خبر ہونیکی وجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے استدلال سے حالانکہ اہل اجماع کی خبر ایسی نہیں تو مصنف نے خبر کو جو منحصر کی تھی متواتر اور خبر رسول میں وہ حصر درست ہے کیونکہ اہل اجماع کی خبر مقسم سے خارج ہوگی۔

قولهقلنا و کذالک خبر الرسول :- اس عبارت سے مقصود اس جواب کو دفع کرنا ہے جو جواب خبر اھل اجماع کے بارے میں دیدیا گیا تھا کہ خبر اھل اجماع اس حیثت سے مفید علم نہیں کہ وہ خبر ہے بلکہ استدلال پر موقوف تھی۔ پھر تو خبر رسول بھی اس حیثیت سے مفید علم نہیں وہ خبر ہے بلکہ استدلال پر موقوف ہے استدلال یہ ہے کہ یہ خبر ہے صاحب معجزہ کی اور صاحب معجزہ کی خبر صادق ہے لھذا یہ خبر صادق ہے تو اگر ماقبل کے جواب کو درست قرار دیا جائے تو لازم آیگا کہ خبر رسول بھی مقسم سے خارج ہو حالانکہ خبر رسول کا مقسم سے خارج ہونا اجماعاً باطل ہے لیکن حق بات یہ ہے کہ مجیب کی غرض اھل اجماع کی خبر کو مقسم سے خارج کرنا نہیں ہے جیسے کہ شارح کی گمان ہے بلکہ مجیب کی غرض اھل اجماع کی خبر کو خبر رسول میں داخل کرنا ہے کیونکہ اجماع کا حجت ہونا قرآن اور حدیث سے معلوم ہو چکا ہے حدیث میں ہے **لا تجتمع امتی علی الضلالته** علامہ عبدالعزیز فرھاری لکھتے ہیں کہ یہ جواب انتہائی اہم جواب ہے شارح کے جواب کی بنسبت کئی مراتب سے احسن ہے

واما العقل هو قوة لنفس بها تستعد للعلوم الخ :-

ترجمہ :- اور بہر حال عقل اور وہ انسان کی وہ قوت ہے جس کی وجہ سے علوم و ادراکات کی استعداد رکھتا ہے اور یہی مراد ہے ان کے قول سے کہ فطری قوت ہے جس کے نتیجے میں آلات کی درستگی کے وقت ضروریات کا علم ہوتا ہے اور کہا جاتا ہے کہ ایسا جوہر ہے جس کے ذریعے غائب چیزوں کا دلائل سے اور محسوسات کا مشاہدہ سے ادراک ہوتا ہے۔

حل عبارت

عقل کا لغوی معنیٰ قید ہے عقلت البعیر اس وقت بولتے ہیں جب اونٹ کو اس کی قید لگائی جائے اور مختلف معانی کی طرف منتقل ہوا اور عقل سے مراد وہ ادراک ہیں جس کے ذریعہ انسان دیگر بھائم سے ممتاز ہو جاتا ہے کیونکہ عقل

انسان کیلئے بمنزلہ قید ہے ارتکاب قبائح سے

وھو قوۃ للنفس :- نفس سے مراد وہ ہے جو عرف شرع میں روح کے ساتھ موسوم ہے اس کی ماھیت میں اختلاف ہے بعض اہل شرع کے نزدیک اسکی مائیت صرف اللہ تعالیٰ کو معلوم ہے دلیل اس آیۃ سے پکڑے ہیں و **یسئلونک عن الروح قل الروح من امر ربی** حکماء اور صوفیہ اور امام غزالیؒ کے نزدیک **جوھر مجرد لیس حال فی البدن بل متعلق به** اور نظام معتزلی کے نزدیک **جوھر جسم لطیف حال فی البدن**

بھا تستعد للعلوم والادراکات :- بعض کہتے ہیں کہ ودرکات عطف تفسیری ہے علوم کے لئے بعض کہتے ہیں کہ ادراک سے مراد ادراک حواس ہیں لیکن اس قول پر اعتراض ہے کیونکہ یہ تو بھایم کو بھی حاصل ہے علامہ عبدالعزیز الفرھاری لکھتے ہیں کہ میرے نزدیک علوم سے مراد وہ ہیں جو یقینی ہو اور ادراکات سے مراد عام ہے کہ یا یقینی ہو یا باطنی ۔

فائدہ :- یہ قوت نفس کے لئے مبدء فطرت سے حاصل ہے لیکن اس میں علم کا بالفعل حاصل ہونا موقوف ہے اس قوت کے کامل ہونے پر اور اس قوت کا کامل ہونا موقوف ہے بدن کے کامل ہونے پر اور حواس کے کامل ہونے پر اس قوت کے لئے چار اسماء ہیں۔ باعتبار چار مراتب کے مراتب کے لحاظ سے اس قوت کے نام بھی تبدیل ہو جاتا ہے۔

نمبرا :- **قابلیت محضہ** :- یعنی اس درجہ میں نفس ہر طرح کے علوم سے خالی ہوتی ہے البتہ علوم کو قبول کرنے کی استعداد ہوتی ہے جیسے چھوٹے بچوں میں یہ بات پائی جاتی ہے اس وقت اس کا نام عقل ہیولانی ہے تشبیہ ہے ہیولا کے ساتھ

نمبر۲ :- **ادراکات متصودات والقضایا الضروریه** :- کہ ضروریات بالفعل حاصل ہو اس وقت اس کا نام عقل بالملکہ ہے کیونکہ علم بالقوۃ سے علم بالفعل کی طرف ملکہ حاصل ہو چکا ہے۔

نمبر۳ :- **حصول ملکته انستنباط النظریات من الضروریات** کہ خزانہ خیال میں نظریات اس طرح جمع ہو کہ نفس چاہے محض التفات سے ان کے استحضار پر قادر ہو اس وقت اس کا نام عقل بالفعل ہے۔

نمبر۴ :- **حضور صور المعقولات عند النفس** کہ نظریات ہمہ وقت اس کے پاس حاضر ہو اس

وقت اس کا نام عقل مستفاد ہے اور یہی کمال علم ہے اب دار دنیا میں یہ مرتبہ نسبت کرتے ہوئے جمیع معقولات کی طرف حاصل ہوسکتا ہے یا نہیں ہوسکتا ہے بعض کہتے ہیں کہ حاصل نہیں ہوسکتا لیکن صحیح قول یہ ہے کہ انبیاء کے بارے میں بعید نہیں کہ ان کو یہ مرتبہ حاصل ہوجائے نیز انبیاء کے متبعین کے لئے۔

ھوالمعنی :- یاء کی تشدید کے ساتھ اس کا معنی ہے مراد و مقصود شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دونوں تعریفوں کا حاصل ایک ہے یہ قول حارث بن اسد المحاسبی کا ہے اکابرین صوفیہ میں سے اور یہ قول امام رازیؒ کے نزدیک بھی مختار ہے

غریزة :- یہ صفت مشبہ کا صیغہ ہے مشق ہے غرز سے غرز کا معنی ہے ادخال الیشی فی الیشی بحیث یستحکم فیہ اسی سے عزت الرمح فی الارض ہے غریزہ ہر اس صفت کو کہتے ہیں جو اول فطرہ سے موصوف کے اندر رکھی ہوئی ہو۔

یتبعھا العلم با الضروریات :- ضروریات کی تفسیر وجوب واجبات اور امتناع ممتنعات اور امکان ممکانات کے ساتھ کی گئی ہے اور ضروریات سے جنس ضروریات مراد ہیں اس وجہ سے کہ کبھی کبھی عاقل آدمی بعض ضروریات سے خالی ہوتا ہے کیونکہ جسکا حس اور وجدان مفقود ہو اس کو تصور اور تصدیق ضروری حاصل نہیں ہوتے ہیں جیسے اکمہ آدمی اور عنین آدمی اکمہ آدمی الوان کی ماہیت کا تصور نہیں کر سکتے ہیں اور عنین لذۃ جماع کا تصور نہیں کرسکتا ہے۔

عند سلامة الآلات :- آلات سے مراد حواس ظاہرہ اور باطنہ ہیں حواس کو مقید کیا سلامتہ کے ساتھ کیونکہ اگر حواس سالم نہ ہو تو علم عقل کو لازم نہیں ہے کیونکہ نائم آدمی عاقل تو ہے حالانکہ اس کے لئے علم نہیں ہے کیونکہ اس کے حواس معطل ہیں حالت نوم میں

فائدہ :- جس چیز کو عقل سے موسوم کرتے ہیں وہ چند امور ہیں فلاسفہ عقل کا اطلاق عقول عشرہ پر کرتے ہیں عقول عشرہ جوھر مجردہ قدیمہ موثرہ ہوتے ہیں مصنوعات میں ان کے خالق کے اذن سے اور شریعت کی زبان میں جن کی تعبیر ملائکۃ المقربین کے ساتھ کی جاتی ہے۔ اور ان کا عاشر جو کہ مسمّٰی ہے عقل فعال کے ساتھ وہ جبرئیل ہے جو کہ مدبر ہے عالم عناصر کیلئے اور **علماء ما وراء النھر** کہتے ہیں کہ وہ جوہر ہے جسمانی اور نورانی اور حادث ہے اول مخلوقات میں سے ہے دلیل پکڑتے ہیں ایک حدیث سے **اول ما خلق الله العقل** تیسری چیز جس کو عقل سے موسوم کرتے ہیں وہ نفس ناطقہ ہے وہ ایسا معنیٰ ہے جس کے ذریعے انسان دیگر بھائم سے ممتاز ہوتا ہے۔

فائدہ :- محل عقل میں اختلاف ہے کہ عقل کا محل کہاں ہے نصوص اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ محل عقل قلب ہے جسے

اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے۔ فتکون لهم قلوب یعقلون بها اور حضرت امام ابوحنیفہؒ کی طرف سے اس قول کو منسوب کیا کہ محل عقل دماغ ہے کیونکہ جب سر میں ضرب شدید پڑ جاتا ہے۔ تو عقل زائل ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محل عقل دماغ ہے ان دونوں قولین میں تطبیق ممکن ہے تطبیق کی یہ صورت ہوگی کا اس کو اسب علم قوی دماغیہ ہے اور اس کا مستقر قلب ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ ماقبل شارح نے اسباب علم اسباب علم کو تین میں منحصر ہونے کی وجہ حصر بیان کی اس وجہ حصر سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عقل آلہ غیر مدرک نہیں ہے شارح نے وجہ حصر اس طور پر بیان کی تھی کہ سبب اگر خارج سے ہے تو وہ خبر ہے اور اگر خارج سے نہ ہو پھر دو حال سے خالی نہیں اگر سبب ایسا آلہ ہو جو غیر مدرک ہے تو وہ حواس ہیں اگر سبب ایسا آلہ نہ ہو جو غیر مدرک ہے تو وہ عقل ہے اور تعریف عقل سے معلوم ہوتا ہے کہ آلہ غیر مدرک ہے کیونکہ تعریف میں تو یہ کہا کہ قوۃ للنفس بها تستعد سمیں تو تصریح ہے اس بات پر کہ مدرک نفس ہے اور عقل واسطہ ہے اور مغایر ہے نفس کے۔

جواب :- یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تعریف سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ عقل آلہ ہے نفس کیلئے بلکہ تعریف سے یہ مفہوم ہو رہا ہے کہ عقل قوت اور وصف ہے نفس کیلئے اس کے سبب سے نفس مستعد ہوتی ہے ادراک کیلئے اور وصف شئی کسی شئی کے لئے آلہ نہیں ہوتی کیونکہ عرف اور لغت میں یہ نہیں کہتے ہیں کہ حرارت نار آلہ ہے احراق کیلئے بلکہ آلہ کا اطلاق اس امر پر ہوتا ہے جو مغایر ہو فاعل سے وجود میں واسطہ ہو اس کے اثر پہنچانے میں منفعل تک۔

فهو سبب للعلم ایضاً :- صرح به لمافیه من خلاف السمنیه الملاحده فی جمیع نظریات و بعض الفلاسفه فی الالهیات بناءً علی کثرت الاختلاف وتناقض الاراء الخ الیٰ قوله فان قیل

ترجمہ :- تو وہ بھی سبب علم ہے مصنف نے اس کی صراحت کی کیونکہ اس میں سمنیہ اور ملاحدہ کے تمام نظریات کے اندر اور بعض فلاسفہ کا کثرت اختلاف اور تناقص آراء کی بناء پر الٰھیات میں اختلاف ہے اور جواب یہ ہے کہ نظر کے فاسد ہونے کی وجہ سے ہے۔ لہٰذا یہ عقل کی نظر صحیح کے مفید علم ہونے کے منافی نہیں ہوگا علاوہ اس کے جو تم نے ذکر کیا نظر عقل ہی سے استدلال ہے تو اس چیز کا اثبات ہے جس کا تم نے انکار کیا ہے پس اگر وہ کہیں کہ یہ فاسد کا فاسد سے معارضہ

ہے،ہم کہیں گے کہ یا تو کچھ مفید ہوگا تو فاسد نہیں ہوگا یا مفید نہ ہوگا تو معارضہ نہیں ہوگا۔

-: حل عبارت :-

قوله صرح به :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں۔

اعتراض :- یہ ہوتا ہے کہ ماقبل مصنفؒ نے **و اسباب العلم ثلاثه الخ** میں حواس اور خبر صادق اور عقل تینوں کا سبب علم ہونا صراحت سے بیان کیا اور مقام تفصیل میں مصنف نے حواس اور خبر صادق میں سے ہر ایک کے سبب علم ہونے پر العلم الضروری اور یوجب العلم الاستدلالی جیسے الفاظ سے دلالت تو کی لفظ سبب کے ساتھ صراحت نہیں فرمائی پھر عقل کے سبب علم ہونے پر لفظ سبب کے ساتھ دوبارہ صراحت کیوں فرمائی تو شارح نے جواب دیا کہ عقل کا سبب علم ہونے میں عقلاء کے درمیان عظیم اختلاف ہے اس بناء پر یہ مقام مقتضی تاکید ہے اس وجہ سے لفظ سبب کا اعادہ کیا۔

لما فيه من خلاف السمنيه :- سمنیہ کا دعویٰ یہ ہے کہ **لا طريق الى العلم الا الحس**

والملاحده :- ملاحدہ کا دعویٰ یہ ہے **که لا سبيل الى العلم الا الرجوع الى المعلم**

ملاحده یہ کہتے ہیں کہ علم کے بارے میں رجوع کرنا ہے معلم کی طرف معلم علم کو حق سبحانہ سے لیتے ہیں اور معلم امام معصوم ہے جو کہ مخفی ہے اور ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ صلوٰۃ اور صوم سے مراد وہ نہیں جس کو اہل سنت نے سمجھا ہے بلکہ ان کیلئے اور معنی ہیں وہ معانی سوائے امام معصوم کے کوئی اور نہیں جانتا ہے۔

و بعض الفلاسفه :-فلاسفہ کہتے ہیں کہ عقل مفید للعلم ہے صرف فنون ریاضیہ کے اندر جیسے ہندسہ اور حساب مساحتہ وغیرہ لیکن ان کے علاوہ جو الھیات ہیں وہ چونکہ فہم سے بعید ہیں اس وجہ سے الھیات میں عقل مفید للعلم نہیں ہوگا سمنیہ اپنے مدعیٰ پر چند دلائل ذکر کرتے ہیں۔

دلیل نمبر ۱ :-ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نظر فکر کے بعد حاصل ہونے والے اعتقاد کا حق ہونا ضروری ہے یا نظری ہے؟ اگر ضروری ہے تو پھر اس میں خطاء ظاہر نہ ہونا چاہیے۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ مذاہب مختلف ہو رہے ہیں تو معلوم ہوا کہ ضروری نہیں اور اگر نظری ہے پھر تسلسل لازم آیگا کیونکہ نظری کی صورت میں یہ محتاج ہوگا دوسری نظر کی طرف۔

جواب :- جواب یہ دیا جاتا ہے کہ جس نظر کا خطا ظاہر ہو جائے وہ نظر صحیح نہیں ہے اور گفتگو تو نظر صحیح کے بارے میں ہے۔

دلیل نمبر ۲ :- دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ دو مقدمے اکٹھے ذہن میں جمع نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ عقل آن واحد میں دو

حکموں کی طرف متوجہ نہیں ہوسکتا ہے اور ایک مقدمہ نتیجہ نہیں دے سکتا ہے۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ تمہارا یہ کہنا ہے کہ دو مقدمے جمع نہیں ہو سکتے ہیں۔ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کیونکہ ہم قضیہ شرطیہ کے درمیان تلازم کا حکم لگاتے ہیں تلازم کا حکم لگانا یہ تو اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ طرفین دونوں ذہن میں جمع ہوں۔

دلیل نمبر ۳ :- تیسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ مطلوب دو حال سے خالی نہیں ہے معلوم ہوگا یا مجہول اگر مطلوب معلوم ہے پھر تو تحصیل حاصل کی خرابی لازم آئیگی اور اگر مطلوب مجہول ہے پھر تو بعد الحصول یہ معلوم نہیں کہ یہ تو وہی مطلوب ہے۔

جواب :- یہ دیتے ہیں کہ مطلوب من وجہ معلوم ہے۔ من وجہ مجہول ہے تو مجہول ہونے کی وجہ سے اس کو حاصل کرتے ہیں تو تحصیل الحاصل نہیں اور من وجہ معلوم ہونے کی وجہ سے ہم اس مطلوب کو پہچانتے بھی ہیں۔

ملاحدہ بھی اپنے مدعیٰ پر دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل :- یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم عقلاء کو دیکھتے ہیں وہ عقائد میں اختلاف عظیم رکھتے ہین اگر عقل کافی ہوتا تو عقلاء کے درمیان اختلاف نہ ہوتا۔

جواب :- اختلاف انظار فاسدہ کی وجہ سے ہے اگر صحیح ہوتو کوئی اختلاف نہیں مهندسون بھی اپنے مدعیٰ پر دلیل پیش کرتے ہیں۔

دلیل :- یہ پیش کرتے ہیں کہ انسان کے لئے اقرب الاشیاء اس کی نفس ہے اور نفس کے اندر اختلاف عظیم واقع ہو چکا ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نفس مجرد ہے بعض کہتے ہیں کہ جسم ہے، حال ہے بدن میں بعض کہتے ہیں کہ تنفس ہے یہاں تک کہ کہا گیا ہے **لایعلمه الا الله** تو جب اقرب الاشیاء معلوم نہیں تو **ابعد الاشیاء** کیسے معلوم ہوسکتا ہے

جواب :- یہ دیتے ہیں کہ یہ دلیل **صعوبته** پر دال ہے کہ کسی چیز کا معلوم کرنا مشکل ہو اس کو تو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں۔

قوله فان زعموا :- شارح یہ کہنا چاہتا ہے کہ اگر ملاحدہ اور سمنیہ جمہور کے جواب کو رد کرنے کے بارے میں اعتراض کریں کہ ہم نے جو کچھ کہا وہ معارضہ للفاسد بالفاسد ہے یعنی ایک قول فاسد تو جمہور کا تھا کہ نظر عقل مفید للعلم

ہے اور ایک قول فاسد ملاحد اور سمنیہ کا اگر نظر مفید للعلم ہے تو پھر اس میں اختلاف واقع نہ ہوتا حالانکہ اختلاف واقع ہے اب ملاحدہ اور سمنیہ اپنے آپ کو بچانے کیلئے اگر یہ کہہ دیں کہ ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے ہیں کہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا وہ استدلال ہے وہ استدلال نہیں بلکہ وہ تو تمہارے قول فاسد کو دفع کرنے کیلئے ہم نے ذکر کیا ہے اور کلام مناظرین میں الزام خصم کیلئے یہ طریقہ واقع ہے۔

قلنا :- شارح جواب دیتے ہیں کہ تم نے جو کچھ ذکر کیا کہ نظر عقل اگر مفید للعلم ہوتا تو اس میں اختلاف واقع نہیں ہوتا ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ یہ قول مفید للعلم ہے یا نہیں اگر یہ قول مفید للعلم ہے تو فاسد نہ ہوا کیونکہ مفید للعلم فاسد نہیں اور اگر یہ قول مفید للعلم نہیں تو معارضہ نہ ہوا کیونکہ معارضہ اثبات ما انکرہ الخصم کو کہتے ہیں جس چیز کا خصم نے انکار کیا ہو اس چیز کو ثابت کرنا تو جو چیز اثبات کا فائدہ نہیں دیتا وہ تو معارضہ نہ ہوا۔

فان قیل کون النظر مفیداً للعلم ان کان ضروریاً لم یقع فیه خلاف الخ الیٰ قوله وما ثبت منه:-

ترجمہ :- پھر اگر کہا جاوے کہ نظر کا مفید علم ہونا اگر ضروری ہے۔ تو اس میں اختلاف نہیں ہونا چاہیے جیسے ہمارے **قول الواحد نصف الثنین** میں اور اگر نظری ہے۔ تو نظر کو نظر سے ثابت کرنا لازم آئیگا اور یہ دور ہے ہم جواب دیں گے کہ ضروری میں بعض دفعہ اختلاف ہوتا ہے عناد کی وجہ سے یا ادراک میں کمی کی وجہ سے کیونکہ عقلاء کے اتفاق اور آثار واقعات کی دلالت اور اخبار کی شھادۃ سے پیدائشی طور پر عقلوں میں تفاوت ثابت ہے اور نظری بعض دفعہ ایسی نظر سے ثابت ہوتا ہے جس کو نظر سے تعبیر نہیں کیا جا سکتا جیسے کہ کہا جاتا ہے العالم متغیر وکل متغیر حادث یہ یقین کے ساتھ حدوث عالم کے علم کا فائدہ دیتا ہے اور افادہ اس نظر کے خاص ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس کے صحیح ہونے اور نظر کی شرائط پر مشتمل ہونے کی وجہ سے ہے تو پھر ہر نظر صحیح جو نظر کے شرائط پر مشتمل ہوگی مفید علم ہوگی۔ اور اس اعتراض کی تحقیق میں زیادہ تفصیل ہے جو اس کتاب کے مناسب نہیں۔

-: حل عبارت :-

فان قیل کون انظر مفید للعلم :- یہ مشہور اعتراض ہے جو منکرین کی طرف سے وارد ہوتا ہے لیکن

اعتراض سے پہلے ایک فائدہ۔

فائدہ :- جو قضیہ محل النزاع ہے جمہور اور ملاحدہ کے درمیان اس قضیہ میں علماء کا اختلاف ہے کہ وہ قضیہ کس قسم کا قضیہ ہے حضرت امام رازی کے نزدیک یہ قضیہ مہملہ ہے یعنیا لنظر مفید للعلم ہے اور آمدی کہتے ہیں کہ یہ قضیہ کلیہ ہے یعنی کل نظر صحیح مفید للعلم ہے۔

خلاصہ اعتراض :- خلاصہ یہ ہے کہ نظر عقل جو سبب علم ہے ہم پوچھتے ہیں وہ علم ضروری ہے یا نظری اگر ضروری ہے تو اس میں اختلاف واقع نہ ہونا چاہیے جیسے کہ الواحد نصف الثنین کا علم ضروری ہے اس میں کسی کا اختلاف نہیں ہے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں اس میں اختلاف ہے تو معلوم ہوا کہ نظر عقل مفید للعلم ضروری نہیں اور اگر نظری ہے۔ تو اس میں دور کی خرابی آئیگی دور کی صورت یہ ہوگی کہ آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کل نظر صحیح فھو مفید للعلم یہ قضیہ کلیہ نظریہ ہے اس کیلئے دلیل ضروری ہے تو جس دلیل کو بھی آپ اس قضیے پر قائم کرتے ہو وہ دلیل فرد ہوگی۔ اس نظر کی جو نظر اس قضیہ کلیہ کا موضوع ہے تو آپ کی دلیل کا حکم یعنی کونہ مفید للعلم مندرج ہوگا اس قضیہ کلیہ کے حکم کے تحت کل نظر صحیح مفید للعلم اب اگر آپ نے اس قضیہ کلیہ کے حکم کو ثابت کیا جو مشتمل ہے آپ کی دلیل کے حکم پر تو لازم آئیگا آپ کی دلیل کے حکم کو ثابت کرنا آپ کی دلیل کے حکم سے یہ دور ہے جو کہ باطل ہے جب دونوں شقین باطل ہو گئے تو نظر عقل کا سبب علم ہونا بھی باطل ہے۔

جواب :- جواب دو وجہ سے دیا جا سکتا ہے ایک یہ کہ شق اول کو اختیار کیا جائے جیسے کہ امام رازیؒ نے اختیار کی ہے کہ نظر عقل مفید ہے علم ضروری کیلئے اور تمہارا یہ کہنا کہ ضروری میں اختلاف واقع نہیں ہوتا ہے یہ بات ہمیں تسلیم نہیں کیونکہ ضروری میں اختلاف کبھی کبھی عناد کی وجہ سے ہوتا ہے جیسا کہ سوفسطائیہ نے ضروریات اور بدھیات کا انکار کیا ہیاور بعض دفع ایک قضیہ ضروریہ میں اختلاف بعض لوگوں کو موضوع ومحمول کا صحیح ادراک نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتا ہے کیونکہ عقلوں میں تفاوت پر تمام عقلاء اہل سنت کا اتفاق ہے اور عقل سے صادر ہونے والے اثار بھی عقول میں متفاوت ہونے پر دلالت کرتے ہیں اور اخبار احادیث بھی اس بات پر دال ہیں کہ عقول متفاوت ہیں جیسے کہ حضرت علی کرم اللہ وجہ کا مقولہ ہے کلموا الناس علیٰ قدر عقلھم اور نبی کرم ﷺ کا ارشاد ہے عورتوں کے بارے ہیں ھن ناقصات العقل والدین اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ دو عورتوں کی گواہی ایک مرد کی گواہی کے

برابر ہے۔

و النظری قد یثبت :- یہ دوسرے شق کو اختیار کرتے ہیں جواب دیتے ہیں کہ نظر صحیح کا مفید علم ہونا نظری ہے اور کوئی دور لازم نہیں آئیگا کیونکہ بعض دفعہ نظری ایسی مخصوص نظر سے ثابت ہوتا ہے جس کو بدھی مقدمات پر مشتمل ہونے کی وجہ سے نظری نہیں کہا جاتا جیسے العالم متغیر وکل متغیر حادث تو اس ترتیب سے بدھی طور پر نتیجہ یعنی العالم حادث کا علم ہوتا ہے۔

وما ثبت منه :- ای من العلم الثابت با العقل با البداهة ای با ول التو جه من غير احتيا ج الى الفكر فهو ضروری الخ الی قوله و اما انصر وری

ترجمہ :- اور جو علم عقل سے بدھی طور پر یعنی پہلی ہی توجہ میں بغیر نظر وفکر کی طرف حاجت کے حاصل ہو وہ ضروری ہے جیسے اس بات کا علم شیٔ کا کل اپنے جز سے بڑا ہوتا ہے کیونکہ وہ کل اور جز اور اعظم کا معنی جان لینے کے بعد کسی اور چیز پر موقوف نہیں ہوتا اور جس نے اسمیں اس وجہ سے توقف کیا کہ وہ سمجھتا ہے کہ بعض دفعہ انسان کا جزء مثلاً ہاتھ کل سے بڑا ہوتا ہے تو وہ کل اور جزء کا معنی ہی نہیں سمجھا اور جو علم استدلال سے یعنی دلیل میں نظر کرنے سے حاصل ہو چا ہے یہ استدلال علت سے معلول پر ہو جیسا کہ اس صورت میں جبکہ آگ دیکھی تو اس سے اس بات کا علم ہوا اس میں دھواں ہے یا معلول سے علت پر ہو مثال اس صورت میں کہجب دھواں دیکھا تو اس بات کا علم ہوا کہ وہاں آگ ہے تو وہ اکتسابی ہے یعنی کسب سے حاصل ہے اور کسب اپنے اختیار وارادے سے اسباب کو عمل میں لانا ہے مثلاً استدلالیات میں عقل کو متوجہ کرنا اور مقدمات کو ترتیب دینا ہے اور حسیات میں کان لگانا نگاہ کو متوجہ کرنا وغیرہ ہے۔

-: حل عبارت :-

وما ثبت منه ای العلم الثابت بالعقل :-

بدھی اور ضروری کے بارے میں مختلف اصطلاحات ہیں علامہ عبدالعزیز الفرھاریؒ نے چند اصلاحات ذکر کئے ہیں۔

نمبر۱ :- یہ مشہور اصطلاح ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو جائے تو وہ نظری ہے اس کو کسبی اور استدلالی بھی کہتے ہیں جیسے علم بحدوث العالم اور اگر علم بغیر دلیل کے حاصل ہو تو وہ ضروری ہے اس کی پھر سات اقسام ہیں۔

نمبر ۱ :- اولی یہ تصور طرفین کے علاوہ کسی اور شیٔ کے محتاج نہیں جیسے **الکل اعظم من الجز**

نمبر ۲ :- فطری اس میں واسطہ ضروری ہے جیسے **الاربعة منقسم بمستاويين**

نمبر ۳ :- حسی جیسے علم المبصرات

نمبر ۴ :- وجدانی جو مدرک ہو حواس باطنہ سے جیسے بھوک اور پیاس کا علم

نمبر ۵ :- حدسی جیسے اس بات کا علم کہ **القمر مسضیء بالشمس**

نمبر ۶ :- تجربی جیسے اس بات کا علم کہ سنا مسھل ہے۔

نمبر ۷ :- تواتری جیسے اس بات کا علم کہ بغداد ایک شہر ہے موجود ہے۔

اصطلاح نمبر ۲ :- دوسرا اصطلاح یہ ہے کہ علم اگر دلیل سے حاصل ہو جائے تو کسی نظری واستدالی ہے اور اگر بغیر دلیل کے حاصل ہو تو بدھی وضروری ہے منقسم ہے سات اقسام کی طرف ان دونوں اصطلاحین میں فرق نہیں صرف اتنا فرق ہے کہ بدھی اصطلاح اول کے مطابق قسم ہے ضروری کی اور اصطلاح ثانی کے مطابق ضروری کے مساوی ہے۔

اصطلاحی نمبر ۳ :- یہ ہے کہ علم کے حصول میں اگر قدرة کا دخل ہے تو اکتسابی ہے پھر یہ کتسابی منقسم ہے نظری اور حسی اور تجربی اور تواتری کی طرف۔

اصطلاح نمبر ۴ :- یہ ہے کہ علم کے حصول میں اگر قدرت مستقل ہے تو اکتسابی ہے اور اگر قدرت مستقل نہ ہو تو ضروری ہے منقسم ہے سات اقسام کی طرف ان اقسام میں حسی، حدسی، تجربی تواتری کے حصول میں اگر چہ قدرت کا دخل ہے لیکن قدرت کافی نہیں کیونکہ یہ صرف قدرت مقدور سے حاصل نہیں بلکہ اور امور پر موقوف ہیں جنکا ہمیں علم نہیں کہ وہ امور کیا ہیں۔

اصطلاح نمبر ۵ :- علم کا حصول اگر بغیر اختیار کے ہو تو ضروری ہے اگر بغیر اختیار کے نہ ہو تو کسبی ہے منقسم ہے ضروری اور استدلالی کی طرف مصنفؒ کے کلام کا حاصل ہے کہ عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہے اگر کسی چیز کا علم نظر و فکر کے حاجت کے بغیر عقل کی اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو جائے تو علم ضروری ہے جیسے کل اور جز اور اعظم کا معنٰی جاننے کے بعد کل کے اپنے جز سے بڑا ہونے کا علم عقل کے اس کی طرف متوجہ ہوتے ہی حاصل ہو سکتا ہے۔ کسی اور چیز پر موقوف نہیں رہتا۔

ومن توقف فيه حيث زعم :-شارح فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے اس بات میں توقف کیا یہ خیال کرتے ہوئے کہ کبھی انسان کے ہاتھ اس سے بڑا ہوتا ہے تو شارح فرماتے ہیں کہ اس نے کل اور جز کے معنی کو سمجھا نہیں ہے۔ کیونکہ کل تو مجموعہ اجزاء اور ید کا نام ہے اور جز فقط ید ہے۔

وما ثبت بالاستدلال اى بالنظر فى الدليل :-اور جو علم عقل سے استدلال کی وجہ سے حاصل ہو وہ اکتسابی ہے چاہے استدلال علت سے معلوم پر ہو جائے جیسے کہا جائے کہ وہاں دھواں ہے اس لئے کہ وہاں آگ جل رہی ہے ایسی دلیل کو دلیل لمّی کہتے ہیں لام اور میم دونوں کے کسرہ کے ساتھ منسوب ہے لم کی طرف یا استدلال معلول سے علت پر ہو جیسے کہا جائے کہ وہاں آگ ہے اس لئے کہ وہاں دھواں ہے ایسی دلیل کو دلیل انی کہا جاتا ہے الف اور نون کے کسرہ کے ساتھ کبھی کبھی ان دونوں میں فرق کرنے کیلئے علت سے معلول پر استدلال کرنے کو تعلیل اور معلول سے علت پر استدلال کو استدلال کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔

وهو مباشرة الاسباب :-یہ اکتساب کے معنی کا بیان ہے مباشرۃ الاسباب کا معنی استعمال اسباب کا ہے کہ اسباب کو استعمال میں لایا جائے مباشرہ کا اصل معنی شخصین کا اس طور پر ملنا کہ ایک کا چمڑہ دوسرے کے چمڑے کے ساتھ مل جائے۔

كصرف العقل و النظر فى المقدمات :- الخ حاصل یہ ہے کہ اپنے اختیار وارادہ سے شی کا علم حاصل ہونے کے اسباب کو عمل میں لانا اکتساب ہے نظری چیزوں کے علم کا سبب مقدمات میں نظر کرنا انکو ترتیب دینا تو استدلالیات میں مقدمات کو ترتیب دینا ہی اکتساب ہے اور محسوسات کے علم کے سبب حواس ہے جو حاسہ اس محسوس کے علم کا سبب ہوگا اس حاصہ کو استعمال کرنا اکتساب ہے مثلاً حاسہ سمع سبب ہے آوازوں کے علم کا تو آواز کی طرف حاسہ سمع کو متوجہ کرنا اکتساب ہے اور بصر سبب ہے اشکال کے علم کا تو نگاہ کو متوجہ کرنا اکتساب ہے۔ اسی طرح مشموم چیز کو ناک پر رکھنا مطعوم چیز کو زبان پر رکھنا یہ تمام جو علوم حسیہ ہیں اس میں اختیار کو دخل ہے اس طور پر کہ جب عقل چاہیں تو انکا کسب کریں حواس کو انکی طرف متوجہ کرے اور اگر چاہے تو ان کا کسب نہ کریں حواس کو ان سے پھر لیں جیسے کہ مثلاً آنکھوں کو بند رکھنا اور کان کے سوراخ کو بند کرنا۔

فالاكتسابى اعم من الاستدلالى الخ :-جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ استدلالی اس کو کہتے

ہیں جو دلیل سے ثابت ہو اور اکتسابی اس کو کہتے ہیں جو اختیار سے ثابت ہو تو اکتسابی استدلالی سے اعم ہوا کیونکہ استدلالی وہ ہے جو نظرفی الدلیل سے ثابت ہو تو ہر استدلالی اکتسابی ہے۔ کیونکہ نظرفی الدلیل اختیاری ہے لیکن اس کا عکس نہیں یعنی ہر اکتسابی استدلالی نہیں جیسے وہ علم جو حاصل ہو جائے رویۃ سے جو حاصل ہوتا ہے قصد اور رویئت سے تو اکتسابی ہے لیکن استدلالی نہیں ہے۔

واما الضروری فقد یقال فی مقابلته الاکتسابی ویفسر بمالا یکون تحصیله مقدورا للمخلوق وقد یقال فی مقابلته الاستدلالی ویفسر بما یحصل بدون فکر ونظر فی الدلیل الی قوله والاهام :-

ترجمہ :- بہر حال ضروری تو وہ کبھی تو اکتسابی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اور اس سے مراد وہ علم ہوتا ہے۔ جسکا حاصل کرنا مخلوق کی قدرت میں ہو۔ اور کبھی استدلالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے۔ اور اس سے وہ علم مراد لیا جاتا ہے جو دلیل میں نظر وفکر کے بغیر حاصل ہو اسی وجہ سے بعض لوگوں نے حواس سے حاصل ہونے والا علم کو اکتسابی قرار دیا یعنی جو اختیار وارادہ سے اسباب کو عمل میں لانے سے حاصل ہو اور بعض لوگوں نے ضروری قرار دیا یعنی جو بغیر استدلال کے حاصل ہو تو اب یہ بات صاف ہوگئی کہ صاحب بدایہ کے کلام میں کوئی تناقض نہیں کیونکہ انہوں نے کہا کہ علم حادث کی دو قسمیں ہیں ایک ضروری ہے اور وہ ایسا علم ہے جیسے اللہ تعالیٰ بندے کے دل میں اس کے کسب واختیار کے بغیر پیدا فرمادیں مثلاً اس کا اپنے وجود اور تغیر احوال کا علم اور اکتسابی وہ علم ہے جو اللہ تعالیٰ بندہ کے اندر بندہ کے کسب کے واسطہ سے پیدا فرمائیں اور کسب اسباب علم کو عمل میں لانا ہے اور اسباب علم تین ہیں حواس سلیمہ، خبر صادق اور نظر عقل پھر کہا کہ کہ نظر عقل سے حاصل ہونے والا علم دو طرح کا ہوتا ہے ایک ضروری ہے جو پہلی ہی توجہ سے بغیر فکر کے حاصل ہو جاتا ہے جیسے اس بات کا علم کہ کل جز سے بڑا ہوتا ہے اور دوسرا استدلالی ہے جس میں کسی طرح فکر کی حاجت ہوتی ہے جیسے دھواں دیکھنے کے وقت آگ موجود ہونے کا علم ہے۔

-: حل عبارت :-

واما الضروری فقد یقال الخ :- ضروری کبھی تو اکتسابی کے مقابلے میں بولا جاتا ہے۔ جیسے کہ مصنفؒ

کے کلام میں ہے اس وقت ضروری کی یہ تفسیر کی گئی کہ جس کا حصول بندہ کی قدرت کے تحت داخل نہ ہو یہ تفسیر قاضی ابوبکر باقلانی سے منقول ہے یعنی بندہ کے اختیار کے بغیر حاصل ہو اس تفسیر کو شارح نے اختیار کر کے حسی کو اکتسابی میں داخل کرنے کیلئے اور شرح مواقف میں سید سند کے کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ قاضی باقلانی کے کلام کا معنیٰ یہ ہے کہ مخلوق کی قدرت مستقل نہ ہو اس کے حصول میں اس بناء پر حسی ضروری میں سے ہے۔

وقد یقال ضروری فی مقابلته الستدالی :- ضروری کبھی استدالی کے مقابلہ میں بولا جاتا ہے اس وقت ضروری کی یہ تفسیر کی گئی، کہ ضروری وہ ہے جو بغیر نظر وفکر فی الدلیل کے حاصل ہو۔

ومن ههنا جعل بعضهم الخ :- یعنی ضروری کی تفسیر میں چونکہ اصطلاحات مختلف ہیں بعض نے وہ علم جو حواس سے حاصل ہو اس کو اکتسابی قرار دیا ہے یہ تفسیر اول کے مطابق ہے اور بعض نے ضروری قرار دیا ہے یہ تفسیر ثانی کے مطابق ہے۔

فظهر انه لا تناقض بین کلام صاحب البدایه :- امام نور الدین بخاری جو مشہور ہیں امام صابونی کے ساتھ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ کہ امام نور الدین کے کلام میں تناقض ہے وجہ تناقض یہ ہے کہ امام نے علم کو اولاً تقسیم کیا ہے ضروری اور اکتسابی کی طرف۔ پھر اکتسابی کو تقسیم کیا ہے ضروری اور استدالی کی طرف تو امام نے اولاً ضروری کو اکتسابی کا قسیم بنایا اور ثانیاً ضروری کو اکتسابی کا قسم بنایا قسیم الشئی کا قسم ہونا لازم آیا۔ تو شارح فرماتے ہیں کہ امام کے کلام میں کوئی تناقض نہیں قسیم وہ ضروری ہے جو اکتسابی کے مقابلہ میں ہے اور قسم وہ ضروری ہے جو استدلالی کے مقابلے میں ہو لہذا کوئی تناقض نہ رہا جو موھم تناقض تھا وہ اشتراک اسمی ہے۔

والهام :- المفسر بالقاء معنیٰ فی القلب بطریق الفیض لیس من اسباب المعرفته بصحته الشئی عند اهل الحق :- حتیٰ یردبه الاعتراض الخ قوله والعالم

ترجمہ :- اور الهام جس کی تفسیر دل میں فیض کے طور پر کسی بات کے ڈالنے سے کی جاتی ہے اہل حق کے نزدیک شئی کے صحت کے اسباب علم میں سے نہیں ہے کہ اس سے اسباب کے تین میں منحصر ہونے پر اعتراض وارد ہو اور مناسب تو یہ تھا کہ مصنف **من اسباب العلم بالشئی** کہتے مگر انہوں نے اس بات پر متنبہ کرنا چاہا کہ ہماری مراد علم

اورمعرفت سے ایک ہی ہے ایسانہیں جیسا کہ بعض لوگوں نے علم کو مرکبات یا کلیات کے ساتھ اور معرفت کو بسائط یا جزئیات کے ساتھ مخصوص کرنے پر اصطلاح قائم کرلی ہے۔مگر لفظ صحت کو خاص طور سے ذکر کرنے کی کوئی وجہ نہیں معلوم ہوتی ہے پھر بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا مقصد یہ ہے کہ الھام ایسا سبب نہیں کہ اس سے **عامة الخلق** کو علم حاصل ہو اور غیر پر لازم کرنے کی صلاحیت رکھتا ہو ورنہ اس بات میں کوئی شک نہیں کہ بعض دفعہ اس سے علم حاصل ہوتا ہے اور حدیث میں بھی اس سے متعلق ارشاد ہے مثلاً آپ ﷺ کا ارشاد ہے **الھمنی ربی** اور بہت سے بزرگوں کے بارے میں بھی بیان کیا گیا ہے رہی واحد عادل کی خبر اور تقلید مجتہد تو یہ دونوں ظن اور ایسا اعتقاد جازم پیدا کرتے ہیں جو زوال کا احتمال رکھتے ہیں تو گویا مصنف نے علم سے وہ معنٰی مراد لیا جو ان دونوں کو شامل نہ ہو ورنہ واقعی اسباب کے تین میں منحصر ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

-: حل عبارت :-

و الاھام المفسر بالقاء المعنٰی بطریق الفیض :- فاض الحوض اس وقت بولتے ہیں۔ جبکہ حوض پانی سے بھر جائے پھر اس سے نقل ہوکر **اعطاء خیر کثیر بلا استحقاق و عوض** کی طرف۔

لیس من اسباب المعرفته الخ :- اس عبارت سے اصل میں ایک اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماقبل مصنف نے کہا کہ اسباب علم تین ہیں اسباب علم کو تین میں منحصر کرنا صحیح نہیں بلکہ ان تین کے علاوہ الھام بھی تو سبب علم ہے۔مصنفؒ نے اس اعتراض کو دفع کیا کہ الھام اسباب معرفت میں سے نہیں یہ اہل حق کے نزدیک ہے جن کے نزدیک الھام اسباب معرفت میں سے ہے یہ حضرات اپنے مدعٰی پر چند دلائل پیش کرتے ہیں۔

دلیل ۱ :- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **فالھمھا مجررھا و تقواھا** اس کا معنٰی ہے **عرفھا بالایقاع فی القلب ان ھذہ طاعته و ھذہ معصیته** اہل حق کی طرف سے اس دلیل کا یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اس کا معنٰی **اعلمھا با نزال الوحی علی الانبیاء**۔

دلیل نمبر ۲ :- اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **و اوحی ربک الی النحل** جب شہد کی مکھی اپنے مصالح کو سمجھتی ہے تو مومن بطریق اولیٰ سمجھتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے مومن کے سینہ کو اپنے نور سے کھول دیا۔

اہل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ ہمارا کلام تو اس معنٰی میں ہے جس معنٰی کے بارے میں یہ معلوم نہ ہو کہ یہ اللہ

تعالیٰ کی طرف سے ہے یا شیطان کی طرف سے ہے یا نفس کی طرف سے رہ گئی شہد کی مکھی تو اللہ تعالیٰ نے اس میں یہ علم پیدا کر دیا کہ جس سے وہ سمجھتی ہے کہ یہ امر اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہے۔

دلیل نمبر۳ :- نبی کا ارشاد ہے اتقوا فراسته المومن فانه ينظر بنور الله اہل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے ایک جواب تو یہ ہے۔ صنانی کے نزدیک یہ حدیث موضوع ہے لیکن یہ جواب صحیح نہیں کیونکہ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے اور علامہ سیوطی بنسبت صفانی کے اعرف بالحدیث ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حصول علم کا صاحب الھام کیلئے ہم بھی انکار نہیں کرتے ہیں لیکن ہم اس علم کو غیر پر حجت نہیں بناتے ہیں۔ تیسرا جواب یہ ہے کہ فراستہ ظنی ہے اور ہمارا کلام یقین کے بارے میں ہے۔

دلیل نمبر۴ :- حضرت وابصہؓ نے نبی کریم ﷺ سے سوال کیا نیکی اور برائی کے بارے میں نبیؐ نے جواب دیا۔ ضع يدک علىٰ صدرک فما حاک فی قلبک فدعه و ان افتاک الناس تو نبی کریمؐ نے شہادت قلب کو حجت بنایا۔

اہل حق کی طرف سے اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ یہ ان امور کے بارے میں ہے جن امور کے بارے میں مستفتی مفتی سے زیادہ اعرف ہے اسی وجہ سے بعض قضاۃ نے کہا۔ المتخاصمان عالمان والى جاهل يتحاكمان۔

دلیل نمبر۵ :- یہ پیش کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ صاحب الھام تھے جیسے کہ حدیث سے ثابت ہے اہل حق کی طرف سے جواب دیا جاتا ہے کہ کرامت کی ثبوت حضرت عمرؓ کے لئے مسلم ہے لیکن حضرت عمرؓ کے الھام کا غیر کے اوپر حجت ہونا یہ ممنوع ہے۔

جو لوگ حجیت الھام کی بطلان کے قائل ہیں وہ مختلف دلائل پیش کرتے ہیں۔

دلیل نمبر۱ :- قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين اللہ تعالیٰ منکرین کو چیلنج کرتے ہیں کہ اگر تم سچے ہو تو کوئی دلیل پیش کرو اگر الھام حجت ہوتی تو کفار کیلئے یہ ممکن تھا کہ دعویٰ الھام کرتے لیکن الھام کا دعویٰ نہیں کیا معلوم ہوا کہ الھام حجت نہیں۔

دلیل نمبر۲ :- یہ پیش کرتے ہیں کہ قلب میں جو بات واقع ہو جاتی ہے وہ کبھی تو اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہوتی ہے جیسے وحی

ہے اور کبھی شیطان کے طرف سے کیونکہ قرآن پاک میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ **وان شیاطین لیوحون الیٰ اولیاھم** یا نفس کا وسوسہ ہوگا اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں **ونعلم ما توسوس بہ نفسہ** حالانکہ ان تمام کے اندر تمیز ممکن نہیں۔

قولہ و کان الاولیٰ ان یقول لیس :-اس عبارت سے شارح کا غرض اعتراض کا جواب دینا ہے جو مصنف پر وارد ہوتا ہے اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے ماقبل یہ کہا تھا کہ **واسباب العلم ثلاثہ** اسی طرح بعد میں یہ کہا کہ **اما العقل فھو سبب للعلم ایضاً** تو یہاں بھی مصنف کو مناسب تھا کہ یوں کہتے کہ **والھام لیس من اسباب العلم** تا کہ کلام سابق اور کلام لاحق میں موافقت ہو جاتی ہے شارح جواب دیتے ہیں کہ مصنف نے علم کی بجائے معرفت کا لفظ استعمال کیا اس بات پر تنبیہ کرنے کیلئے کہ میرے نزدیک علم اور معرفت دونوں ایک ہی شئی سے عبارت ہے ان لوگوں پر رد کرتے ہوئے جو علم اور معرفت میں فرق بیان کرتے ہیں۔

فائدہ :- جو حضرات علم اور معرفت کے درمیان فرق کے قائل ہیں وہ چند وجوہ سے فرق بیان کرتے ہیں

نمبر ۱ :- علم ادراک مرکب کو کہتے ہیں معرفت ادراک بسیط کو کہتے ہیں۔

نمبر ۲ :- علم ادراک کلی کو کہتے ہیں معرفت ادراک جزئی کو کہتے ہیں۔

نمبر ۳ :- معرفت ادراک مسبوق بالعدم کو کہتے ہیں۔ اور علم عام ہے مسبوق بالعدم ہو یا نہ ہو۔

نمبر ۴ :- امام راغب اصفہانی نے کہا ہے کہ معرفت ادراک الشئی بتدبر و تفکر کو کہتے ہیں یہ علم سے اخص ہے۔

نمبر ۵ :- امام ابوالقاسم الحکیم سمرقندی نے کہا ہے کہ **معرفت ادراک الاشیاء بصورھا و سماتھا** اور **علم ادراک الاشیاء بحقائقھا**

نمبر ۶ :-ان العلم فی تصدیقات والمعرفت فی التصورات

قولہ الا ان تخصیص الصحۃ بالذکر انح :- شارح یہ کہنا چاہتا ہے کہ مصنف نے علم کی بجائے معرفت کا لفظ جو استعمال کیا اس کیلئے تو وجہ موجود ہے لیکن مصنف نے جو **بصحتہ الشئی** کہا ہے لفظ صحتہ کا ذکر کرنے کیلئے کوئی وجہ نہیں بلکہ لفظ **صحتہ** متدرک ہے۔ بلکہ اتنا کہہ دینا کافی تھا کہ یوں کہتے ہیں کہ **لیس من اسباب معرفہ الشئی** بلکہ لفظ صحتہ ذکر کرنے سے خلاف مقصود کا توہم بھی ہو سکتا ہے وہ

اس طرح کہ الہام شئی کی صحت جاننے کا سبب نہیں البتہ شئی کا فساد جاننے کا سبب ہے۔ لیکن مصنف کی طرف سے جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ صحت سے مراد وہ نہیں جو مقابل فساد ہے بلکہ صحت اس مقام میں ثبوت کے معانی میں ہے اور صحت بمعنٰی ثبوت لغت عرب میں ثابت ہے جیسا کہ شاعر کے اس قول میں ہے۔

یا صبیح الوجہ یا رطب البدن یا قریب العھد من شرب اللبن
صحّ عند الناس انی عاشق غیر ان لم یا یعرفوا عشقی بمن
روحہ روحی وروحی روحہ من رائی روحین حالاً فی البدن

ان اشعار میں محل استشہاد صح عند الناس کا لفظ ہے اس کا معنٰی اثبت عند الناس (حاشیہ مولوی ملتانی)

واما خبر الواحد العدل :- عدل سے مراد وہ مومن، بالغ، عاقل ہے جو اللہ تعالٰی کے فرائض واجبات اور سنن موکدہ کو ادا کرتا ہو کبائر ارتکاب نہ کرتا ہو۔ صغایر پر مداوت نہ کرتا ہو اور ایسا فعل بھی نہ کرتا ہو جو مرورۃ میں خلل ڈال دے جیسے راستے میں پیشاب کرنا یا بازار میں چلتے ہوئے کوئی چیز کھانا۔

وتقلید المجتھد :- **مجتھد** وہ کہلاتا ہے جو قرآن وسنت اور اجماع اور قیاس سے احکام شرعیہ کے استنباط پر قادر ہو اور ان آیات کے ساتھ عالم ہو جن احکامات کے ساتھ احکامات کا تعلق ہے وہ قرآن پاک میں مقدار پانچ سو ۵۰۰ آیات کی ہے پھر اگر کوئی **مجتھد** نہ ہو تو اس کیلئے **مجتھد** کی اتباع ضروری ہے۔ کیونکہ قرآن مجید میں ارشاد ہے۔ **فاسئلوا اھل الذکر ان کنتم لا تعلمون**

اور اس اتباع کو تقلید کہتے ہیں دراصل اس عبارت سے اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنف نے اسباب علم کو تین میں منحصر کئے ہیں یہ حصر درست نہیں کیونکہ خبر واحد عادل اسی طرح تقلید **مجتھد** بھی تو مفید علم ہے پھر تو بجائے تین کے اسباب العلم پانچ ہو گئے۔

وقد یفیدان الظن والاعتقاد والجازم الخ :- اس عبارت سے مذکورہ اعتراض کا جواب دیا گیا ہے حاصل یہ ہے کہ مصنف نے جو یہ کہا اسباب العلم ثلاثۃ علم سے مراد تصدیق یقینی ہے خبر واحد تو مفید ظن ہے اور تقلید **مجتھد** سے وہ اعتقاد حاصل ہوتا ہے جو تشکیک مشکک سے زائل ہوتا ہے کیونکہ مقلد کیلئے بھی یہ بات ظاہر ہو جاتی

ہے کہ مجتہد آخر زیادہ عالم ہے تو اس دوسرے مجتہد کی تقلید کرتے ہیں اور کبھی خود بخود درجہ اجتہاد کو پہنچ جاتا ہے تو پھر پہلے عقیدہ کے خلاف دلیل کو پالیتا ہے تو اس کا جو پہلے اعتقاد تھا وہ اعتقاد زائل ہو جاتا ہے علامہ عبدالعزیز الفرھادیؒ لکھتے ہیں کہ اس باب کے عجائب میں سے ہے کہ حضرت امام طحاویؒ شافعی المذہب تھے تو اس نے شافعی عالم کی کتاب میں یہ ہر مسئلہ دیکھا ان الحاملة اذا ماتت و فی بطنها ولد حی لم یشق بطنها خلافاً لابی حنیفہ اور امام طحاویؒ کو اللہ تعالیٰ نے ایسا ہی پیدا کیا کہ والدہ فوت ہوگئی امام طحاوی بطن میں تھے تو بطن کو شق کر کے امام طحاوی کو نکال دیا گیا تو امام طحاوی نے فرمایا کہ میں اس شخص کے مذہب کو پسند نہیں کرتا جو میری ھلاکت پر راضی ہو اس وجہ سے امام ابوحنیفہؒ کے مذہب کو اختیار کیا۔

والعالم :-ای ما سوی اللہ تعالیٰ من الموجودات مما یعلم به الصانع یقال عالم الاجسام و عالم الاعراض و عالم النباتات الخ الیٰ قوله ثم اشار۔

ترجمہ :-اور عالم یعنی اللہ تعالیٰ کے علاوہ تمام موجودات جن کے ذریعے صانع کو جانا جاتا ہے کہا جاتا ہے عالم اجسام اور عالم اعراض اور عالم نباتات اور عالم حیوان وغیرہ پس اللہ تعالیٰ کی صفات خارج ہو جائیں گے کیونکہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات کے علاوہ نہیں ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کی ذات کے عین نہیں ہے۔

اپنے تمام اجزا یعنی آسمانوں اور آسمانی مخلوقات اور زمینوں اور زمینی مخلوقات سمیت محدث ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لایا گیا ہے بایں معنٰی کہ معدوم تھا پھر موجود ہوا برخلاف فلاسفہ کے کہ وہ آسمانوں کے اپنے مادوں اور صور جسمیہ اور شکلوں سمیت قدیم ہونے کی طرف اور عناصر اور ان کے مادوں کے قدیم ہونے اور ان کی صورت جسمیہ کی قدیم ہونے کی طرف گئے ہیں بایں معنٰی کہ عناصر کبھی صورت سے خالی اور محروم نہیں ہوئے ہاں فلاسفہ نے ماسوی اللہ کے حادث ہونے کی بات کی ہے۔لیکن محتاج الی الغیر کے معنٰی میں نہ کہ مسبوق بالعدم ہونے کی معنٰی میں۔

حل عبارت

والعالم :- عالم مشتق ہے علم سے عالم فاعل کے وزن پر ہے اور فاعل بالفتحہ مایفعل بہ کیلئے آیا ہے جیسے کہ خاتم ما یختم بہ کے لئے تابع ماتبع کیلئے اسی طرح عالم مایعلم بہ الشئی کو لغت میں کہتے ہیں پھر اس کا استعمال غالب ہوا ان چیزوں میں جن سے خالق سبحانہ کو پہچانا جاتا ہے یعنی وہ مصنوعات جن سے خالق سبحانہ کو پہچانا جاتا ہے۔کیونکہ مصنوعات کو

دیکھ کرناظر کوعلم حاصل ہوجاتا ہے۔کہ ان مصنوعات کیلئے صانع موجود ہے۔

فائدہ :- عالم کے بارے میں بعض لوگوں کا کہنا ہے کہ اس کا اطلاق فقط ذوی العقول پر ہوتا ہیاور بعض کہتے ہیں کہ ذوی العقول غیر ذوی العقول دونوں پر ہوتا ہے بعض کہتے ہیں کہ عالم موجودات کے اجناس کے مجموعہ کا نام ہے اس لحاظ سے مجموعہ اجناس پر یہی عالم کا اطلاق ہوگا ہر ہر جنس پر عالم کا اطلاق نہیں ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ عالم مجموعہ اجناس اور ہر ہر جنس کے درمیان قدر مشترک ہے ماسویٰ اللہ ہونا جس طرح مجموعہ اجناس پر ماسوی اللہ صادق ہے ہر ہر جنس پر بھی صادق ہے قول ثانی کے مطابق اس کا جمع عالمین اور عوالم آتا ہے یہ بھی گمان کیا گیا ہے کہ یہ ایسا جمع ہے جسکا **واحد من لفظہ** موجود نہیں ہے۔اور عوالم اور عالمین جمع الجمع ہے۔

ای ماسوی الله :-لفظ ما موصولہ ہے اور سوی ظرف ہے غیر کے معنیٰ میں ہے۔منصوب ہے فعل عام محذوف کی وجہ سے وہ کان ہے۔

من الموجودات :- من الموجودات میں من بیانیہ ہے ماقبل موصول کیلئے موجودات کی قید احترازی ہے امور عدمیہ سے احتراز کرنا مقصود ہے۔

مما بعلم به الصانع :- یہ بیان ثانی ہے موصول کیلئے یا موجودات کیلئے مشہور یہ ہے کہ **مما يعلم به الصانع** یہ بھی تعریف کا جز ہے صفات باری تعالیٰ کو نکالنے کیلئے لیکن صفات باری تعالیٰ کو شارح نے ماسوی اللہ کی قید سے خارج کردیا تو پھر **مما يعلم به الصانع** سے عالم کی وجہ تسمیہ کی طرف اشارہ ہے تعریف کے تام ہونے کے بعد۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ صانع تو کلام شارع میں موجود نہیں ہے اور یہ بات بھی ثابت ہوچکی ہے کہ **اسماء الاهيه توقيفيه** ہیں تو پھر صانع کا اطلاق ذات باری تعالیٰ پر کیسے درست ہوسکتا ہے۔

جواب ۱:- جواب یہ دیا گیا ہے کہ **قراۃ شاذہ** کے اندر صفۃ اللہ ہے صنعۃ اللہ کی جگہ پر جب صفۃ اللہ ہے تو کلام شارع میں موجود ہوگیا۔

جواب ۲:- امام سیوطیؒ نے فرمایا ہے کہ حدیث میں صانع کا لفظ صراحت کے ساتھ آیا ہوا ہے حضرت حذیفہؓ سے روایت ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا **ان الله صانع كل صانع و صفته**

فتخرج صفات الله تعالیٰ لانها لیست غیر الذات:- شارح کہنا چاہتا ہے کہ عالم کی تعریف سے صفات باری تعالیٰ خارج ہو گئے اور صفات باری کا خارج ہونا یہ اشاعرہ کے اصطلاح کے مطابق ہے جو یہ کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ نہ عین نہ غیر ذات ہے عین تو اس وجہ سے نہیں کہ **عینیتہ اتحاد فی المفہوم** کو کہتے ہیں اور ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ میں اتحاد فی المفوم موجود نہیں ہے اور غیر اس وجہ سے نہیں کہ کسی شی کا کسی شی کے غیر ہونے کا معنی یہ ہے کہ دونوں میں انفکاک ممکن ہے اور صفات باری تعالیٰ ذات باری تعالیٰ سے منفک نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ محال کو ستلزم ہیں مثلاً قدرت اللہ کی صفت ہے علم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے اب یہ صفات اگر انفاک کو قبول کریں تو عجز یا جہل لازم آتا ہے۔

بجمیع اجزائیه من السماوات وما فیها :- جیسے کواکب جیسے ملائکہ اور جنت اور ارواح۔

والارض وما علیها :- جیسے عناصر اربعہ موالید ثلاثہ حیوانات، نباتات، جمادات وغیرہ۔

فائدہ :- سموات کی جمع لانے میں اور ارض کے مفرد لانے میں مفسرین حضرات چند نکات ذکر کرتے ہیں ایک نکتہ یہ ہے کہ سموات طبقات منفصلہ مختلف الحقائق ہیں اور اور ارض طبقات متصلہ متفققہ الحقیقت ہے دوسرا نکتہ یہ ذکر کیا ہے کہ ارض کا جمع ثقیل ہیں وہ ارضوان ہیں تیسرا نکتہ یہ ذکر کرتے ہیں کہ سموات کا متعدد ہونا خاص و عام سب کو معلوم ہے بخلاف تعدد زمینکے کیونکہ زمین جھتہ شرع سے معلوم ہو چکا ہے اس وجہ سے عرب سموات کو جمع استعمال کرتے ہیں ارض کو مفرد استعمال ہیں۔

خلافاً للافلاسفه:- اس مقام کی تشریح سے پہلے چند مقدمات کو ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

مقدمہ نمبرا :- ارسطاطالیس اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ جسم مرکب ہوتا ہے دو جوھرین سے ایک **ھیولیٰ** ہے دوسری وہ صورت ہے جو **ھیولیٰ** کے اندر حلول کئے ہوتے ہیں وہ صورت جسمیہ ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جسم **فی ذاته متصل** ہے اس میں منفصل نہیں ہے پھر جب اس پر انفصال عارض ہوتا ہے تو متصل واحد معدوم ہو جاتا ہے اور دو متصل پیدا ہو جاتے ہیں پھر ضروری ہے کہ کوئی شی مقسم اور قسمین کے درمیان مشترک ہو اور دونوں حالین میں باقی ہو کیونکہ اگر یہ شئی نہ ہو پھر تو تقسیم کی وجہ سے جسم بالکلیہ معدوم ہو گئی اور دو جسم معدوم سے موجود ہو گئے یہ تو ظاہر بات ہے کہ باطل ہے اور وہ مشترک شئی ھیولیٰ ہے اور انقسام کی وجہ سے جو امر معدوم ہو چکی ہے وہ صورت ہے

ھیولیٰ جوھراس وجہ سے ہے کہ توارد صور کے باوجود وہ باقی ہے اور ھیولیٰ صورت کیلئے محل اس وجہ سے ہے کہ **ھیولیٰ وحدۃ اتصالی** اور **کثرہ انفصالی** کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ بواسطہ صورت کے تو صورت کا ھیولیٰ کے ساتھ اختصاص ناعت ہے اور یہی حلول ہے۔

مقدمہ۲ :- اجسام حقیقۃ جسمیت میں متفق ہونے کے بعد طبائع اور اثار کے اعتبار سے مختلف ہیں جیسے آگ جلانے کیلئے پانی ٹھنڈا کرنے کیلئے تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ جسم کے اندر ایک اور شئی ہے وہ مبدہ ہے ان آثار کیلئیو ہ شئی آخر صورت نوعی ہے اسی صورت نوعی کی وجہ سے اجسام کے مختلف انواع بنتے ہیں۔

مقدمہ۳ :- صورت نوعیہ ماھیت جنسیہ ہے اس کے تحت **مختلفة الحقائق انواع** ہیں جیسے آگ کیلئے صورت نوعی اور پانی کیلئے صورت نوعی ان **مختلفة الحقائق** انواع کی نسبت نوعیہ مطلقہ کی طرف ایسی ہے جیسے انسان اورفرس کی نسبت حیوان کی طرف۔

مقدمہ۴ :- صورت نوعی کبھی کبھی تبدیل ہوجاتی ہے دوسری صورت نوعی کے ساتھ تو اس وقت نوع جسم کیساتھ منقلب ہوگا جیسے پانی ہوا کے ساتھ منقلب ہوجاتا ہے ہوا پانی کے ساتھ منقلب ہوجاتی ہے اور ھیولیٰ دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے۔

قولهنعم اطلقو القول بحدوث ماسوی الله تعالیٰ :-اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ ماقبل یہ کہا تھا کہ فلاسفہ قدم السمٰوٰۃ اور قدم العناصر کے قائل ہیں حالانکہ فلاسفہ کی تصریحات موجود ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ ماسوی اللہ حادث ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ حدوث کے بارے میں ان کی تصریحات موجود ہیں لیکن فلاسفہ حدوث عالم کا ایک اور معنیٰ بیان کرتے ہیں جوازلیت کے منافی نہیں تفصیل اس کی یہ ہے کہ فلاسفہ قدم اور حدوث دونوں کو تقسیم کرتا ہے ذاتی اور زمانی کی طرف قدم کی بھی دو قسمیں ہیں قدم ذاتی اور قدم زمانی دونوں حدوث کی بھی دو قسمیں ہیں ذاتی اور زمانی قدم ذاتی کا معنیٰ ہے۔ عدم الاحتیاج الی الغیر اور قدم زمانی کا معنیٰ ہے **عدم المسبوقیته بالعدم** اور حدوث ذاتی کا معنیٰ ہے احتیاج الیٰ الغیر اور حدوث زمانی کا معنیٰ ہے مسبوقیہ باالعدم اور فلاسفہ کے نزدیک عالم قدیم بالزمان حادث بالذات ہے اور ہمارا مطلوب یہ ہے۔ کہ عالم حادث بالزمان ہے۔

فائدہ :- افلاطون یہ کہتے ہیں کہ عالم حادث باالزمان ہے جیسا اہل سنت کا عقیدہ ہے دوسرا مذہب فیثاغورس اور سقراط کا

ہے ان کا مذہب یہ ہے کہ اجسام قدیم بالمادہ ہے حادث بصور ہے اور یہ گمان کرتے ہیں کہ اصل ماء قدیم ہے پھر اس سے سمٰوٰت اور ارض کو پیدا کیا گیا اور یہ کہتے ہیں کہ حکیم ثالیث نے اس قول کو تورات سے لیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جوھر کو پیدا کیا پھر اس کو ماہیت کی نظر سے دیکھا تو جوھر پگل گیا اس سے پانی بن گیا پھر پانی سے دھواں اٹھ گیا تو اسمان پیدا کیا گیا پھر پانی پر جھاگ ظاہر ہوگی تو اس سے زمین کو پیدا کیا حکیم انقسیماس کا یہ گمان ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ہوا ہے حکیم فلیطس نے کہا ہے کہ تمام اشیاء کا اصل آگ ہے۔ حکیم دیمقراطیس کہتے ہیں چھوٹے چھوٹے اجسام تھے جو تقسیم کو قبول نہیں کرتی ہے وہ اجسام خلا میں متحرک تھے پھر مرکب ہو گئے اور افلاک وعناصر بن گئے۔ حکیم جالینوس کا مذہب توقف ہے اور یہ بھی کہا گیا ہے کہ حکیم جالینوس نے مرنے کے وقت اپنے شاگرد سے کہا اکتب عنی ان جالینوس لم یعرف قدم العالم ولا حدوثہ

ثم اشارہ الیٰ دلیل حدوث العالم بقولہ از ھو ای العالم اعیان واعرض لانہ ان قام بذاتہ معین والا فعرض الخ الیٰ قولہ وھو ما مرکب

ترجمہ :- پھر مصنف نے حدوث عالم کی دلیل کی طرف اپنے اس قول سے اشارہ کیا اس لئے کہ وہ یعنی عالم اعیان اور اعراض ہے کیونکہ اگر وہ قائم بذاتہ ہے تو عین ہے ورنہ عرض ہے اور دونوں میں سے ہر ایک حادث ہے اس دلیل کی وجہ سے جس کو ہم عنقریب بیان کریں گے ور مصنف نے اس سے تعرض نہیں کیا ہے اس لئے کہ اس میں بہت لمبی چوڑی باتیں ہیں جو اس مختصر کتاب کے مناسب نہیں کیسے مناسب ہو سکتے ہیں جبکہ یہ کتاب مسائل پر مقصود ہے تو اعیان وہ چیز یعنی وہ ممکن ہے جنکا قیام بذات ہو اس کو عالم کی قسم قرار دینا کہ قرینہ ہونے کہ وجہ سے اور اس قائم بالذات ہونے کا مطلب متکلمین کے نزدیک یہ ہے کہ وہ بالذات متحیز ہیں اور اس کا متحیز ہونا کسی دوسری چیز کے متحیز ہونے کا تابع نہ ہو برخلاف عرض کے کہ اس کا متحیز ہونا اس جوہر کے متحیز ہونے کا تابع ہے جو اس کا موضوع یعنی اس کا محل ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے اور عرض کے موضوع میں پائے جانے والیکا مطلب یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہ بعینہ اس کا وہ وجود ہے جو موضوع میں ہے اور اسی وجہ سے ایسی انتقال ممتنع ہے اس کے برخلاف جسم کے حیز میں موجود ہوتا ہے کیونکہ اس کا فی نفسہ وجود اور چیز ہے اور اس کا حیز میں وجود دیگر چیز ہے اور اسی وجہ سے جسم اس سے منتقل ہو سکتا ہے۔ اور فلاسفہ کے نزدیک شئی بالذات ہونے کا مطلب اس کا ایسے محل سے مستغنیٰ ہونا ہے جو اس کو قائم اور برقرار رکھے اور دوسری شئی کا دوسری شئی

کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب اس کے ساتھ ایسا تعلق رکھنا کہ اول نعت اور ثانی منعوت بن سکے خواں متحیز اور قابل اشارہ حسی ہو جیسے کہ سواد جسم میں یا متحیز نہ ہو جیسا کہ صفات باری اور مجردات میں ہے کہ ان میں سے کوئی بھی متحیز نہیں۔

-: حل عبارت :-

قوله ثم اشاره الىٰ دليل حدوث العالم :- مصنف حدوث عالم کی دلیل کی طرف اشارہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عالم اعیان اور اعراض کے مجموعہ کا نام ہے اور اعیان اور اعراض تو حادث ہیں معلوم ہوا کہ عالم حادث ہے اس حکم میں دو آدمیوں نے مخالفت کی ایک نجار معتزلہ میں سے بخار معتزلی کہتے ہیں کہ عالم اعراض مجتمعہ کا نام ہے اور اعیان کے لئے وجود نہیں اور دوسرا آدمی ابن کیسان یہ کہتے ہیں کہ عالم اعیان ہے عرض کیلئے وجود نہیں ہے اور یہ دونوں قول مکابرۃ ہیں طلب علو کیلئے حق سے انکار ہے۔

لانّه :- ہ ضمیر کا مرجع ما سوی اللہ ہے یا مرجع ممکن ہے جو ماسبقہ سے مفہوم ہو رہا ہے۔

ان قام بذاته فعين والا مغرض :- یہ عبارت کبریٰ ہے اس دلیل کیلئے جس دلیل کی طرف مصنفؒ نے ماسبقہ میں اشارہ کیا تھا کہ عالم اعیان ہے تو عالم کو اعیان اور اعراض میں منحصر ہونے کیلئے مصنف فرماتے ہیں کہ اگر قائم بذاتہ نہ ہو تو وہ عرض ہے۔

ولم يتعرض له المصنف :- اس عبارت سے شارحؒ مصنفؒ کی طرف سے عذر پیش کرتے ہیں اگر کوئی یہ سوال کریں کہ مصنف نے کبریٰ اور دلیل کبریٰ کیوں ذکر نہیں کیا تو شارح فرماتے ہیں کہ مصنف کبریٰ اور دلیل کبریٰ کے در پے نہ ہوا کیونکہ اس کے بارے میں کلام انتہائی طویل ہے عقائد جیسی مختصر کتاب میں مناسب نہیں مناسب اس وجہ سے نہیں کہ عقائد کتاب میں مسائل اعتقادیہ کو بیان کرنا مقصود ہے نہ کہ دلائل کو۔

فالاعيان :- فالاعیان پر فا تفصیل کیلئے ہے یہ بھی گمان کیا گیا ہے کہ یہ فا عطف کیلئے ہے یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف کو مناسب تھا کہ فالعین کہتے کیونکہ تعریف تو ماھیت کی ہوا کرتی ہے نہ کہ افراد کی۔

جواب :- اس اعتراض کے دو جواب دیئے گئے ہیں۔

جواب ا :- یہ ہے کہ فالاعیان پر الف لام جب داخل ہو گئے تو جمعیت کے معنیٰ کو باطل کر دیا۔

جواب۲:- یہ ہے کہ معروف وہ عین مفرد ہے جو اعیان سے مفہوم ہو رہا ہے۔

یکون له قیام بذاته و بقرینة جعله من اقسام العالم :-اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے اعتراض یہ ہے کہ فالاعیان میں جو لفظ ما ہے وہ اپنے عموم کی وجہ سے واجب ممکن ممتنع سب کو شامل ہے تو پھر ما موصول کی تعبیر ممکن کے ساتھ کیوں کی گئی شارح جواب دیتے ہیں کہ موصول کی تعبیر ممکن کے ساتھ اس وجہ سے کی گئی کہ اس پر قرینہ موجود ہے قرینہ یہ ہے کہ اعیان تو قسم ہے عالم کی اور عالم ممکن ہے تو موصول کی تفسیر ممکن کے ساتھ کوئی بعید تفسیر نہیں ہے۔

و معنیٰ قیامه بذاته عند المتکلمین ان یتحیز :- متکلمین کے عرف میں تحیز کا معنیٰ ہے اشارہ حسیہ کو قبول کرنا کہ کوئی چیز مکان میں ہو لغت میں تحیز **استقراء فی المکان** کو کہتے ہیں اس قول سے لیا گیا ہے حازہ اذا احاطہ کیونکہ مکان بھی متمکن پر محیط ہے۔

غیر تابع تحیزہ لتحیز شی آخر :- متکلمین کے نزدیک کسی ممکن کے قائم بالذات ہونے کا معنیٰ یہ ہے کہ اس کا متحیز ہونا یعنی کسی مکان میں ہونا اشارہ حسی کے قابل ہونا کسی دوسری چیز کے تحیز اور قابل اشارہ ہونے کا تابع نہ ہو اور کسی ممکن کے قائم بالغیر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا متحیز اور قابل اشارہ ہونا اس جوہر کے متحیز کے تابع ہو جو جوہر اس کا موضوع اور محل ہے جیسے مثلاً رنگ ہے خوشی ہے فلاسفہ کے نزدیک کسی شے کے قائم بالذات ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ شی اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج نہ ہو بلکہ اس کا مستقل وجود ہو۔

بخلاف العرض فان تحیزہ تابع الخ :- تقویم کا معنیٰ جعل الشئی قائم اور عرض چونکہ بنفسہ قائم نہیں ہو سکتا ہے بلکہ اپنے موضوع کے ساتھ قائم ہوتا ہے موضوع اس کو قائم کرتے ہیں۔

فائدہ:- متکلمین کے نزدیک موضوع اور محل ایک چیز ہے اسی طرح عرض اور حال ایک چیز ہے فلاسفہ کے نزدیک محل اعم ہے موضوع سے اور محل اعم ہے عرض سے کیونکہ محل دو حال سے خالی نہیں ہے تو وجود میں اپنے حال سے مستغنیٰ ہوگا کہ جسم جو کہ مستغنیٰ ہے اپنے لون سے یا محل مستغنیٰ نہیں ہوگا حال سے جیسے ھیولیٰ ہوتا ہے ھیولیٰ چونکہ ایک جوہر ہوتا ہے اس میں جوھر آخر نے حلول کیا ہے جو کہ مسمّیٰ ہے صورت کے ساتھ اور ھیولیٰ اپنے وجود میں صورت سے مستغنیٰ نہیں ہے۔

ومعنیٰ وجود العرض فی الموضوع الخ :-قدماء متکلمین کہتے ہیں کہ عرض کا موجود ہونا وہ

عرض کا موضوع میں موجود ہونا ہے سید سند نے شرح مواقف میں ان کی تفسیر کی ہے کہ اشارہ حسیہ میں دونوں کے درمیان کوئی تمیز نہ ہوسکے۔

ولهذا يمتنع الانتقال عنه :-یعنی یہ محال ہے کہ عرض اپنے موضوع سے منتقل ہوجائے موضوع آخر کی طرف کیونکہ اگر منتقل ہوگیا تو معدوم ہوگیا کیونکہ اس کا وجود عین اس کا قیام تھا اس موضوع کے ساتھ جب قیام منتفی ہوگیا تو وجود بھی منتفی ہوگیا تو پھر کیسے دوسرے موضوع کے ساتھ قائم ہوسکتا ہے۔

وهو اى ماله قيام بذاتيه من العالم اما مركب من جزئين فصاعداً عندنا وهو الجسم وعند البعض لا بدّ له من ثلثه اجزاء الخ الىٰ قوله احتج۔

ترجمہ :-اور وہ یعنی عالم میں سے وہ ممکن جو قائم بالذات ہو یا مرکب ہوگا دو یا دو جز سے زائد اجزاء سے ہمارے نزدیک اور وہ صرف جسم ہے اور بعض کے نزدیک تین اجزاء ضروری ہیں تاکہ ابعاد ثلاثہ یعنی طول عرض، عمق پیدا ہوجائیں اور بعض کے نزدیک آٹھ اجزاء ضروری ہیں تاکہ ابعاد کا ایک دوسرے کو کاٹنا زاویہ قائمہ کی شکل میں متحقق ہو اور یہ ایسا نزاع لفظی نہیں ہے جس کا تعلق اصطلاح سے ہو یہاں تک کہ یہ کہہ کر ٹال دیا جائے کہ ہر ایک کو اختیار ہے جیسی چاہے اصطلاح قائم کرے بلکہ یہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس چیز کے مقابل میں لفظ جسم وضع کیا گیا ہے اس میں دو جز سے ترکیب کافی ہے یا نہیں۔

-: حل عبارت :-

قوله وهو اى ماله قيام بذاته من العالم:- یہ بھی کہا گیا ہے کہ من العالم کی قید لگا کر واجب تعالیٰ سے احتراز کرنا ہے لیکن اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ پہلے شارح نے موصول کی تفسیر ممکن کے ساتھ کر دیا تو حق بات یہ ہیکہ یہ مقصود کی وضاحت کیلئے ہے نہ کہ قید احترازی بعض علماء نے قید احترازی پر اعتراض کیا ہے۔ کہ متکلمین نے قیام کی تفسیر تحیز کے ساتھ کی ہے تو پھر واجب تعالیٰ سے احتراز کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ احتراز مبنی ہے حکماء کی تعریف پر اور حکماء کی تعریف مشتمل ہے واجب بنفسہ کے قیام پر

اما مركب من جزئين :-جز سے مراد جز لا یتجزاء ہے۔ **فصاعداً** یعنی جسم جزئین سے مرکب ہوگا

یا اکثر من جزئین سے مرکب ہوگا یہ مذہب جمہور اشاعرہ کی ہے جمہور اشاعرہ کے نزدیک اقل جسم دو جز ہونگے اور جز اور جسم کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔

وعند البعض لا بدلہ من ثلثہ اجزاء:- بعض اشاعرہ کے نزدیک تین اجزاء سے مرکب ہوگا صورت یوں ہوگی کہ ایک جز کو دوسرے جز کے برابر رکھ دیا جائیگا اور تیسرے جزء کو ان جزئین کے ملتقی پر رکھ دیا جائے تو سطح مثلث جوھری حاصل ہوگا تین خطوط سے اوپر خط مرکب ہوگا جزئین سے

فائدہ :- عرف میں طول وہ امتداد ہے جس کو اولاً فرض کیا گیا ہو اور عرض وہ امتداد ہے جس کو ثانیاً فرض کیا گیا ہو اور عمق وہ امتداد ہے۔ جس کو ثالثاً فرض کیا گیا ہو۔

عمق عرض

طول

وعند البعض من ثمانیتہ اجزاء الخ :- یہ مذہب ابوعلی جبائی معتزلی کی ہے جبائی نے جسم کی تعریف ایسے جوھر سے کی ہے جس میں ابعاد ثلاثہ کا زاویہ قائمہ بناتے ہوئے ایک دوسرے کو کاٹ کر گزرنا متحقق ہو صورت یہ ہوگی کہ جب کسی خط مستقیم پر کوئی دوسرا خط مستقیم قائم کیا جائے جو خط مستقیم جانب طول پر قائم کیا گیا ہے۔ اس کے دونوں جانب دو گوشے پیدا ہونگے جو زاویہ کہلاتے ہیں اب وہ خط جس کو جانب طول میں پیدا کیا گیا اگر کسی طرف مائل نہ ہو تو دونوں جانب گوشے پیدا ہوگئے ہیں وہ قائمہ کہلائے گا۔

قائمہ قائمہ

اگر وہ خط جس کو طول میں قائم کیا گیا ہے کسی ایک جانب مائل ہوگا تو جس جانب مائل ہوگا وہ گوشہ چھوٹا ہوگا اور دوسری

جانب کا گوشہ بڑا ہوگا۔ چھوٹے کو حادہ بڑے کو منفرجہ کہتے ہیں۔

حادہ منفرجہ

و لیس هذا نزاعاً لفظیاً راجعاً الی الاصطلاح :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکور نزاع میں اختلاف لفظی نہیں جس کا تعلق اصطلاح سے ہو کہ بعض لوگ یہ اصطلاح باندھ رکھیں کہ اقل جسم دو جز کے ہیں اور بعض یہ اصطلاح رکھیں کہ اقل جسم آٹھ اجزاء ہیں۔

حتی یدفع :- کہ اس نزاع کو دفع کیا جائے اگر اس نزاع کا تعلق اصطلاح سے ہوتا ہے۔ بلکہ نزاع کا کوئی معنی بالکل ہے نہیں کیونکہ یہ مثال مشہور ہے **لا مناقشته فی الاصطلاح شاید** اس عبارت سے موافق پر تعریض کرنا مقصود ہے۔ صاحب موافق نے یہ کہا ہے کہ یہ نزاع لفظی ہے اس میں نفع نہیں ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ نزاع کا حاصل یہ ہے کہ لفظ جسم کا اطلاق کون سے مرکب پر ہوگا اور اس میں شک نہیں ہے کہ نزاع لفظی ہے پھر نزاع لفظی کو نفی کرنا کیسے درست ہے۔

جواب :- جواب یہ دیا جاتا ہے کہ نزاع لفظی دو قسم پر ہے ایک وہ ہے جو اصطلاح کی طرف راجع ہو جیسے نحاۃ کا قول ہے **الکلمته لفظ وضع لمعنی مفرد** اور مناطقہ کا قول ہے **الکلمته لفظ دل علی معنی مقترن بزمان** اس نزاع میں کوئی فائدہ نہیں

دوسری قسم وہ نزاع ہے جو عرف اور لغت کی طرف راجع ہو جیسے کہ اس بارے میں اختلاف کا واقع ہونا کہ صحابی وہ ہے کہ جس کو نبی کریمؐ کی صحبت حاصل ہوگئی ہو ایک ساعت یا ایک ساعت سے زائد یہ دوسری قسم کا نزاع ہے جو مفید ہے جو معقول کے مباحث میں واقع ہوتا ہے۔

فائدہ :- بعض علماء نے صاحب موافق اور شارح کے قول میں تطبیق دینے کی کوشش کی ہے کہ صاحب موقف نے نزاع بمعنی ثانی کو ثابت کیا ہے اور شارح نے نزاع بمعنی اول کی نفی کی ہے۔

لیکن اس تطبیق میں نظر ہے کیونکہ صاحب مواقف کی کلام میں تصریح ہے اس بات پر کہ یہ نزاع غیر نافع ہے اور شارح کے کلام سے یہ معلوم ہورہا ہے۔ کہ یہ نزاع مفید ہے۔

احتج الاولون بانه يقال لاحد الجسمين اذا زيد عليه جزء واحداً انه اجسم من الآخر الخ الیٰ قوله اور غیر مرکب

ترجمہ:- قول اول کے قائلین یہ دلیل پیش کرتے ہیں۔ کہ دو جسموں میں ایک کے بارے میں جبکہ اس پر ایک جز بڑھا دیا جائے کہا جاتا ہے۔ کہ یہ دوسرے سے اجسم ہے تو اگر جسم ہونے میں محض ترکیب کافی نہ ہوتی تو صرف ایک جز کی زیادتی کی وجہ سے جسمیت میں دوسرے سے زائد نہ ہوتا اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ وہ اسم تفصیل ہے جسامت بمعنی ضخامت اور مقدار کی زیادتی سے بولا جاتا ہے **جسم الشئی بمعنیٰ عظم فهو جسيم و جسام** ضمہ کے ساتھ اور ہماری گفتگو اس جسم کے بارے میں ہے جو اسم ہے نہ کہ صفت۔

:- حل عبارت :-

قوله احتج الاولون :-اولون کا مصداق اشاعرہ ہے جو اس بات کے قائل تھے کہ جسم دو یا دو سے زائد اجزاء سے مرکب ہوگا۔ احتجاج کا معنیٰ ہے۔ **تمسک بالحجته**

فانه يقال لاحد الجسمين :-دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر دو ایسے جسمیں ہوں جو متساوین ہو جسمیت میں ان میں سے اگر ایک جسم پر ایک اور جز کو بڑھا دیا جائے تو یہ کہتے ہیں **هذا اجسم من الاخر** یعنی جس جسم پر ایک جز کو زائد کیا گیا ہے وہ جسم زائد فی الجسمیت ہے بنسبت جسم آخر کے۔

اعتراض:- اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جو مثال پیش کی گئی ہے یہ تو محض ایک فرضی مثال پیش کی گئی ہے کیونکہ جسمین جب متساوین ہوان میں سے ایک جسم پر جب ایک جز کو زائد کیا گیا ہے حکماء میں سے کوئی بھی اس زیادتی کو نہ تو آنکھوں سے پہچان سکتے ہیں نہ کیل اور وزن سے پہچان سکتے ہیں تو پھر اس کا کیا معنیٰ ہے۔ کہ یہ جسم نسبت دوسرے جسم کے اجسم ہے۔

جواب:- یہ ہے کہ یہ کہنا کہ **هذا اجسم من الآخر** اس کا معنیٰ یہ ہے کہ حکماء اگر اس بات پر اطلاع پاتے کہ یہ ازید ہے تو پھر یہ حکم بھی لگاتے کہ ھذا اجسم یا دوسرا جواب یہ بھی کہ اگر ہم فرض کردیں جس میں اس طرح تو پھر ہم یہ حکم

لگا سکتے ہیں کہ ھٰذا اجسم من الآخر

وفیہ نظر لانہ افعل الخ :- نظر کا حاصل یہ ہے کہ آپ نے اجسم کو جسم سے مشتق مانا تھا اسی وجہ سے اجسم کا معنیٰ زاید فی الجسمیۃ سے کیا حالانکہ **اجسم جسامتہ بفتح الجیم** سے مشتق ہے جسامت کا معنیٰ ہے ضخامت اور عظم المقدار

یقال جسم الشئی :- جُسم یجسم ماضی اور مضارع میں سین کے ضمہ کے ساتھ اس کا معنیٰ ہے اعظم لھذا یہ کہنا کہ **ھذا اجسم من الاخر** کا معنیٰ ہے **انّہ ازید فی الجسمیہ** یہ صحیح نہیں ہے بلکہ ھٰذا اجسم من الآخر کا معنیٰ ہے۔ **انہ ازید فی الجسامتہ**

والکلام فی الجسم الذی الخ :- یعنی کلام تو اس جسم کے بارے میں ہے جو کہ اسم ہے جوھر مرکب کیلئے نہ کہ اس جسم کے بارے میں جو کہ صفتہ ہے جو عظیم کے معنیٰ میں ہو۔

او غیر مرکب کا الجوھر :- **یعنی العین الذی لا یقبل النقسام لا فعلاً ولا ھَما ولا فرضاً الخ الیٰ قولہ و اقویٰ**

ترجمہ :- یا غیر مرکب ہوگا جیسے جوھر ہے یعنی وہ عین جو فعلاً وھماً ولا فرضاً کسی طرح بھی تقسیم کے قابل نہ ہو اور وہ **جز لا یتجزاء** ہے اور **وھو الجوھر** نہیں کہا اس اعتراض کے وارد ہونے سے بچنے کیلئے کہ جو عین مرکب نہ ہو وہ **عقلاً جوھر بمعنیٰ جز لایتجزا** میں منحصر نہیں بلکہ ھیولیٰ اور صورت اور عقول المجردہ اور نفوس مجردہ کا ابطال ضروری ہے تا کہ یہ درست ہو اور فلاسفہ کے نزدیک جوھر فرد یعنی جز لا یتجزا کا وجود نہیں اور جسم کی ترکیب محض ھیولیٰ اور صورت سے ہے۔

:- حل عبارت :-

قولہ او غیر مرکب کا الجوھر :- یہ عین کی دوسری قسم ہے مصنف نے اس کا مثال جوھر کے ساتھ پیش کیا ہے۔ جوھر سے مراد جوھر فرد ہے جس کو جز لا یتجزا کہتے ہیں۔

یعنی العین الذی لایقبل الانقسام الخ :- جوھر سے مراد وہ جوھر عین ہے جو کسی بھی طرح تقسیم کو قبول نہ کریں۔ نہ فعلاً نہ وھماً نہ فرضاً تقسیم فعلی اس کو کہتے ہیں جس کے نتیجے میں خارج میں بالفعل اجزاء موجود

ہو جائے پھر اس کی تین قسمیں ہیں اگر یہ تقسیم آلہ دھار دار ذریعہ ہوتی ہے تو اس کو تقسیم قطعی کہتے ہیں اور اگر کسی سخت جسم کی ٹکر سے ہوئی ہے تو یہ تقسیم کسری ہے اور اگر جھٹکا دینے سے ہوئی ہے تو تقسیم خرقی ہے۔

ولا وھما ولا فرضا :- علامہ شیرازی نے محاکمات میں کہا ہے کہ تقسیم وھمی اور تقسیم فرضی میں کوئی فرق نہیں ہے ان دونوں کے درمیان جمع کرنا صرف مبالغہ کیلئے ہے لیکن دوسرے علماء نے تقسیم وھمی اور فرضی کے درمیان دو وجہ سے فرق بیان کیا ہے ایک یہ کہ تقسیم وہمی حسی اور جزئی ہوتی ہے کسی وضع مخصوص پر اور تقسیم فرضی عقلی اور کلی ہے کسی وضع کے ساتھ خاص نہیں ہے اور دوسرا فرق یہ بیان کیا ہے کہ وھم کبھی کبھی تقسیم سے رک جاتا ہے یا تو اس وجہ سے کہ وھم وہ امور جو انتہائی صغیر ہوان کا ادراک نہیں کرسکتا ہے ان کی تقسیم کی استطاعت نہیں رکھتا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ وھم قوت جسمانی ہے غیر متناہی پر قدرت نہیں رکھتا بخلاف عقل کہ عقل کا فرض کرنا ان کلیات کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے جو کلیات مشتمل ہوتے ہیں ۔کبیرہ اور صغیرہ، متناھیہ اور غیر متناھیہ پر

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ وھم تو ان معانی جزئیہ کا ادراک کرتا ہے جو معانی جزئیہ محسوسات میں ہوتے ہیں جیسے زید کی عداوت عمر کی صداقت حالانکہ جسم کے اجزاء معانی میں سے نہیں ہیں بلکہ جسم کے اجزاء اعیان میں سے ہیں جو محسوس بالبصر ہیں۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ وھم تمام حواس کا سلطان ہے تمام حواس وہم کیلئے آلات ہیں تو وھم ان تمام مدرکات کی ادراک کر لیتا ہے جن کا ادراک حواس نے کیا ہے لیکن حواس کے توسط سے ادراک کر لیتا ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ فرض عقل تو محالات اور ممکنات تمام میں جاری ہوتا ہے جب تمام میں جاری ہوتا ہے تو پھر عقل جوہر فرد کی انقسام کو کیسے فرض نہیں کرسکتا ہے۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ فرض کے دو معنٰی ہیں ایک فرض بمعنی تقدیر یہ ممکن اور محال دونوں میں جاری ہوسکتا ہے اور دوسرا معنٰی فرض بمعنٰی تجویز یہ مختص ہے ممکن کے ساتھ اور مراد بھی یہاں پر یہ دوسرا معنٰی ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ تقسیم فرضی کی نفی کرنا کافی تھا کیونکہ جب تقسیم فرضی کی نفی کی تو تقسیم فعلی اور تقسیم وھمی کی نفی بطریق اولیٰ ہوگئی۔ تو پھر فعلی اور وہمی کی نفی کے ساتھ صراحت کرنا اس کا کیا معنٰی ہے۔

جواب :- یہ دیا جاتا ہے کہ یہاں مبالغہ مقصود ہے تقسیم کی نفی کرنے میں اور جہاں مبالغہ مقصود ہو تو وہاں تکرار میں کوئی حرج

نہیں ہے۔حتیٰ کہ بعض نے اس کے ساتھ لاقطعاً ولا کراً کو بھی زائد کیا ہے۔

قولہ ولم یقل وهو الجوهر الخ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہوتا ہے کہ مصنفؒ نے ماقبل عین مرکب کے بارے میں کہا تھا وھوالجسم تو عین غیر مرکب کے بارے میں بھی یوں کہتے ہیں وھوالجوھر لیکن مصنفؒ نے **وهو الجوهر** نہیں کہا۔ بلکہ کا الجوھر کہا۔اس کی کیا وجہ ہے۔

شارح جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اگر مصنف وھوالجوھر کہتے تو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عین غیر مرکب جزلایتجزا میں منحصر ہے پھر حکماء کی طرف سے یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ عین غیر مرکب جوھر فرد میں منحصر نہیں بلکہ ھیولیٰ اور صورت عقول اور نفوس مجردہ یہ بھی عین غیر مرکب ہیں پھر یا تو حصر کا دعویٰ باطل ہے یا ھیولیٰ اور نفوس مجردہ وغیرہ کے وجود کو باطل کرو اس اشکال سے بچنے کیلئے مصنفؒ نے کا الجوھر کہا۔

والعقول :- فلاسفہ کے نزدیک عقول دس ہیں جو عقول عشرہ سے موسوم ہیں اور فلاسفہ یہ گمان کرتے ہیں کہ لسان اھل شرع میں عقول عشرہ ملائکہ سے عبارت ہیں۔

والنفوس المجردہ :-عرف عام اور شرع میں نفس روح کو کہتے ہیں روح انسانی کے بارے میں عقلاء کے مختلف مذاہب ہے اھل اسلام میں سے عظیم جماعت کا مذھب یہ ہے کہ روح کے بارے میں بحث کرنے سے سکوت اختیار کی جائے اور یہ کہتے ہیں کہ روح کا علم مختص ہے روح کے خالق کے ساتھ اور بعض اہل اسلام کہتے ہیں روح کے بارے میں **الروح جسم لطیف ساری فی البدن کسریان الماء فی الورد** حکماء یہ کہتے ہیں **الروح الانسانی مجرد عن المادة یتعلق بالبدن تعلق التصرف بلا دخول فیه بل کتصرف الامیر فی مدائن ملکه بلا دخول فیها** حضرت امام غزالیؒ اور قاضی ابوزید حنفی نے بھی ان کی موافقت کی ہے۔

قوله وعند الفلاسفه لاوجود للجوهر الفرد عنی الجزاء الذی لایتجزیٰ :-فلاسفہ جزلایتجزیٰ کا انکار کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ جسم دو جوھر یعنی ھیولیٰ اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے۔

دلیل :-فلاسفہ **جز لا یتجزاء** کی ابطال پر یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ اگر جزءلایتجزیٰ کا وجود ہوتا تو ایک جز کو دو

جز ئین کے درمیان فرض کرنا ممکن ہوتا حالانکہ ایک جز کو دو جز ئین کے درمیان فرض کرنا ممکن نہیں تو جزء لایتجز ا کا وجود بھی نہیں ہے جز ئین کے درمیان جزء کو فرض کرنا اس وجہ سے ممکن نہیں کہ اگر جز کو فرض کیا جائے تو پھر پوچھتے ہیں کہ جس جز کو درمیان میں فرض کیا گیا وہ تلاقی الطرفین سے مانع ہے یا نہیں اگر تلاقی الطرفین سے مانع ہے تو تقسیم لازم آئیگی کیونکہ درمیان والے جز کا ایک حصہ ایک طرف والے جز کے ساتھ متصل ہوگا۔ اور دوسرا حصہ دوسرے جز کے ساتھ متصل ہوگا یہ تو خلاف مفروض ہے اور اگر درمیان والا جزء تلاقی طرفین سے مانع نہیں ہے پھر تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہوگئے حالانکہ یہ اجزاء جوھریہ ہے اور اجزاء جوھریہ کا آپس میں تداخل باطل ہے جب دونوں شق باطل ہوگئے تو جز لا یتجزیٰ بھی باطل ہوگیا۔

واقویٰ ادلته اثبات الجزء انه لو وضع كرة الىٰ قوله واشهرها:-

ترجمہ:- اور اثبات جزء لایتجز ا کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ اگر کوئی حقیقی کرہ کسی حقیقی سطح پر رکھا جائے تو وہ کرہ اس سطح سے صرف ایک نا قابل تقسیم جزء کے ذریعہ اتصال کرے گا۔ کیوں کہ اگر دو جز کے ذریعے اس سطح سے اتصال کرے گا۔ تو اس میں بالفعل خط ہونا لازم آئے گا۔ پھر وہ حقیقی کرہ نہیں ہوگا۔

-: حل عبارت :-

قوله واقویٰ ادلته الخ :- متکلمین جزء لایتجز اء کے اثبات پر دو دلیل پیش کرتے ہیں۔ دلیل سے پہلے

ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- کرہ کاف کے ضمہ کے ساتھ را کے فتحہ کے ساتھ لغت میں جسم متدیر یعنی گیند کو کہتے ہیں ۔۱۲ کی جمع کری اور کرات آتی ہے۔اور کرہ کی اصطلاحی تعریف یہ ہے **جسم مستدیر یوجد فی داخله نقطته یتساوی جمیع الخطوط الخارجیه من تلک النقطه الی سطح المحیط بذالک الجسم** یعنی کرہ سے مراد ایسا متدیر جسم ہے جس کے بالکل وسط میں نقطہ موجود ہو اس نقطہ سے سطح کی طرف نکلنے والے سارے خطوط برابر ہوں۔

ھٰکذا

کرہ کی یہ بھی تعریف کی گئی ہے الکرہ جسم یحیط بہ سطح واحد اور یہ بھی کی گئی ہے **جسم لا یوجد له نهایته فی الوضع** یہ بھی کی گئی ہے **جسم لا یوجد فیه خط بالفعل** یہ بھی کی گئی ہے **الکرة جسم لایمکن ان یوجد فی سطحیه خط مستقیم ۔**

ان تمام تعریفات میں کرہ کی ماھیت کو زیادہ قریب تعریف اول ہے باقی تعریفات تعریف اول کے لوازم میں سے ہیں۔

یہ بات بھی یاد رکھنا ضروری ہے کہ کرہ کے علاوہ باقی جسم میں بالفعل خط موجود ہوتا ہے کیونکہ کرہ کے علاوہ باقی اجسام پر ایک سطح سے زائد احاطہ کئے ہوئے ہیں لیکن کرہ کے اندر بالفعل خط موجود نہیں ہوتا ہے کیونکہ خط منتہائے سطح کو کہتے ہیں اور کرہ کی سطح کا کوئی منتہا نہیں ہوتا۔

یہ بات بھی ذہن نشین کرنا ضروری ہے کہ جب کسی شئی کو سطح مستوی پر رکھا جائے تو اس شئی کے اندر جتنی زیادہ گولائی ہوگی اس قدر اس کے کم حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔اور جس قدر گولائی کم ہوگی اسی قدر اس کی زیادہ حصہ کا اتصال اس سطح سے ہوگا۔

اب خلاصہ یہ ہے کہ اگر کوئی کرہ حقیقی جس کی سطح کیلئے کوئی خط نہیں ہوتا کسی سطح مستوی پر رکا جائے تو اس کرہ کا جتنا سطح اس حصہ سے اتصال کرے گا وہ حصہ نا قابل تقسیم ہوگا اور وہی نا قابل تقسیم حصہ جزء لا یتجزاء ہے کیونکہ اگر وہ حصہ

قابل تقسیم ہوگا۔یعنی اس کے اجزاء ہوسکیں گے تو کم از کم دو جز ہونگے جن کے باہم ملنے سے بالفعل خط کا وجود ہوگا حالانکہ کرہ میں خط کا وجود بالفعل محال ہے اس لئے کرہ کا سطح سے اتصال نا قابل تقسیم یہی جز سے ہوگا اور وہی نا قابل تقسیم جز جز لایتجزاء ہے۔

واشهرها عند المشائخ وجهان الخ الی قوله والکل ضعیف

ترجمہ:-اوران دلائل سے مشہورتر دلیل مشائخ کے نزدیک دو ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر ہر عین غیر متناہی تقسیم قبول کرتا تو رائی کا دانہ پہاڑ سے چھوٹا نہ ہوتا کیونکہ دونوں میں سے ہر ایک غیر متناہی اجزاء والا ہوتا اور بڑا ہونا اور چھوٹا ہونا اجزاء کے کثیر ہونے اور قلیل ہونے کی وجہ سے ہوتا ہے اور یہ صرف متناہی میں متصور ہے۔اور دوسری دلیل یہ ہے کہ جسم کے اجزاء کا اجتماع جسم کی ذات کے تقاضے سے نہیں ہے ورنہ وہ افتراق پیدا فرمادیں اس لئے کہ جو جزء ہم دونوں کے **مابین متنازع فیه** ہے۔اگر اس کا افتراق ممکن ہو تو دفع عجز کیلئے اس پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا لازم ہوگا۔اور اگر نہیں ہے تو مدعا ثابت ہے۔

-: حل عبارت :-

قوله واشهرها عند المشائخ :-اس عبارت سے شارح مشائخ کی طرف سے ان مشہور ادلہ کو ذکر کرتے ہیں۔جن کو مشائخ جوھر فرد یعنی جزءلایتجزاء کی اثبات پر قائم کرتے ہیں اس پر ایک اعتراض ہوسکتا ہے۔

اعتراض :- ان ادلہ کو اشہر الوجوہ کہنا اس میں نظر ہے

جواب:-یہ دیا جاتا ہے۔کہ شہرت باعتبار ازمنہ اور باعتبار بلاد کے مختلف ہوتی ہے۔اس بناء پر ان کو اشھر الوجوہ کے ساتھ موسوم کیا۔

الاوّل انه لو کان کل عین منقسما لا الی نهایه :**خردله خاه** اور دال کی فتح کے ساتھ ایک بوٹی کا بیج ہوتا ہے جس کو فارسی میں سپندان کہتے ہیں دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر عین کی تقسیم غیر متناہی ہوتو رائی کا دانہ کا پہاڑ سے چھوٹا نہ ہونا لازم آئے گا،اس لئے کہ رائی کا دانہ اور پہاڑ دونوں عین ہیں اور غیر متناہی تقسیم کی نتیجہ میں دونوں کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے اور ایک غیر متناہی ایک دوسرے سے کم وبیش نہیں ہوتا ہے تو رائی کے دانے کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے۔پہاڑ کے اجزاء بھی غیر متناہی ہونگے تو دونوں برابر ہوں گے کیوں کہ کسی جسم کا چھوٹا ہونا یا

بڑا ہونا وہ قلت اجزاء یا کثرت اجزاء ہوتا ہے یہ تو متناہی میں متصور ہے نہ کہ غیر متناہی میں۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ دلیل میں یوں کہا جاتا ہے کہ کمی وبیشی متناہی میں ہوتی ہے غیر متناہی میں کمی وبیشی نہیں ہوتی حالانکہ کہ باری تعالیٰ کی معلومات اور مقدورات دونوں غیر متناہی ہیں اس کے باجود معلومات باری تعالیٰ اکثر ہیں۔ مقدورات باری تعالیٰ سے معلومات باری تعالیٰ اس وجہ سے اکثر ہیں کہ معلومات باری تعالیٰ واجب وممکن، ممتنع تمام کے ساتھ تعلق پکڑتے ہیں بخلاف قدرت کے کہ قدرت کا تعلق فقط ممکن کے ساتھ ہوگا۔

جواب:- یہ دیا جاتا ہے کہ یہ جو کہا، کہ قلت وکثرت متناہی میں متصور ہے نہ کہ غیر متنائی میں اس سے مراد یہ ہے کہ قلت و کثرت امور موجودہ میں متناہی میں متصور ہیں معلومات باری تعالیٰ اور مقدورات باری تعالیٰ میں سے جو موجود ہیں وہ متناھی ہے۔

قوله الثانی ان اجتماع اجزاء الجسم لیس لذاته الخ:- اس عبارت سے شارح متکلمین کی طرف سے دوسری دلیل کو ذکر کرتے ہیں۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ جسم کے اندر اجزاء کی **اجتماع لذاته** نہیں ہے یعنی ذات جسم مقتضی نہیں ہے اجتماع اجزاء کیلئے کیونکہ اگر ذات جسم مقتضی ہوتا اجتماع اجزاء کیلئے تو اجتماع اجزاء جسم کے لئے ذاتی بن گئے ذات کی ذات سے زوال غیر ممکن ہے حالانکہ ہم اجسام عنصریہ کو اور موالیہ ثلاثہ کو دیکھتے ہیں کہ وہ قابل لل انقسام ہیں تو جسم جتنی افتراقات غیر متنائیہ کو قبول کرتے ہیں وہ تمام افتراقات ممکن ہیں اور تمام ممکنات مقدور اللہ تعالیٰ ہیں۔ یعنی اللہ تعالیٰ تمام ممکنات پر قادر ہے تو اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ جسم کے اندر جتنی تقسیمات ہیں ان تمام کو بالفعل موجود کردیں اور تقسیم کرتے کرتے ایسے جزء پر پہنچادیں کہ پھر کوئی تقسیم باقی نہ رہے تو یہ آخری جز جو ہمارے اور فلاسفہ کے درمیان محل نزاع ہے جس کو ہم جزء لایتجزیٰ کہتے ہیں اور فلاسفہ اس کو جوہر فرد کہتے ہیں اگر اس آخری جز کی تقسیم ممکن ہو تو اللہ تعالیٰ سے عجز کو دفع کرنے کیلئے اللہ تعالیٰ کا اس پر قادر ہونا لازم آئیگا یہ تو خلاف مفروض ہے کیونکہ اس کو تو جزء لایتجزاء تسلیم کیا تھا اور اگر تقسیم ممکن نہیں تو ہمارا مدعا ثابت ہوگیا کہ جزء لایتجزاء ثابت ہے۔

والکل ضعیف اما الاوّل فلانه انما یدل علیٰ ثبوت الخ الیٰ قوله واما ثانی

ترجمہ :-اور یہ سب دلائل کمزور ہیں پہلی دلیل تو اس لئے کہ وہ صرف نقطہ کے ثبوت پر دلالت کرتی ہے اور وہ جزء لایتجزاء کے ثبوت کو مستلزم نہیں ہے اس لئے کہ نقطہ کا اپنے محل میں حلول سریانی نہیں ہوتا کہ اس کے غیر منقسم ہونے سے اس کے محل کا غیر منقسم ہونا لازم آئے۔

-: حل عبارت :-

قولہ والکل ضعیف :-شارح فرماتے ہیں کہ متکلمین کی طرف سے اثبات جزء لایتجزاء پر جو تین دلائل پیش کیئے وہ تمام کے تمام ضعیف ہیں۔

اما الاوّل فلانہ انما یدل الخ :- پہلی دلیل کی وجہ ضعف یہ ہے کہ اس دلیل میں نقطہ کا ثبوت ہوگا نقطہ عرض غیر منقسم قابل للاشارہ حسیہ کو کہتے ہیں مشہور یہ ہے کہ نقطہ طرف الخط کو کہتے ہیں۔ یہ لیکنیہ کلی نہیں کیونکہ مرکز کرہ نقطہ ہے بغیر خط کے دلیل مذکور سے نقطہ کا ثبوت اس وجہ سے ہے کہ سطح مستوی سے کرہ اپنی سطح کے ایسے جزء کے ذریعے اتصال کرے گا جو نا قابل تقسیم ہوگا اور چونکہ سطح عرض ہے۔لہٰذا اس کا نا قابل تقسیم جزء بھی عرض ہوگا۔اور نا قابل تقسیم عرض کو نقطہ کہتے ہیں تو نقطہ کا ثبوت ہوا۔جزء لایتجزا کا ثبوت نہ ہوا۔

وھو لا یستلزم ثبوت الجزء :- متکلمین کی طرف سے اعتراض وارد ہوتا ہے شارح اس اعتراض کو دفع کرنا چاہتے ہیں متکلمین یہ کہتے ہیں کہ ثبوت نقطہ مستلزم ہے ثبوت جزء لایتجزاء کیلئے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ نقطہ عرض ہے تو اس کیلئے محل کی ضرورت ہے۔جس محل کے ساتھ یہ قائم ہوا اور یہ جائز نہیں کہ نقطہ کا محل منقسم ہو۔کیونکہ اگر محل منقسم ہوگیا تو محل کے انقسام سے نقطہ کا بھی انقسام ہوگا پھر اس محل کو دیکھا جائے گا اگر وہ محل جوہر ہے تو جزء لایتجزاء ثابت ہوگیا اگر وہ محل عرض ہے تو اس عرض کیلئے محل غیر منقسم ہوگا تو ضروری ہے کہ انتہا ایک جوہر تک ہو جو غیر منقسم ہو تسلسل کو دفع کرنے کیلئے اور وہ جوھر جزء لایتجزاء ہے جواب سے پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ :- حلول الشئی فی آخر کا معنیٰ یہ ہے کہ اس کا وجود فی نفسہٖ وجود ہو آخر کیلئے پھر حلول کی دو قسمیں ہیں ایک حلول سریانی ایک حلول طریانی ہے حلول سریانی اس کو کہتے ہیں کہ حال نے محل کے اندر اس طور پر سرائیت کی ہو کہ جب ایک کی طرف اشارہ کیا جائے بعینہ اشارہ ہو دوسرے کی طرف جیسے سفیدی کا حلول کرنا دودھ کے اندر حلول طریانی اس کو کہتے ہیں کہ حال طرف ہو محل کیلئے جیسے سطح طرف ہے جسم کیلئے اور نقطہ کا حلول محل کے اندر حلول طریانی کے قبیل سے ہے معترض

نے جو یہ کہا تھا کہ محل کے انقسام سے حال بھی منقسم ہو یہ حلول سریانی کا خاصہ ہے لیکن حلول طریانی میں یہ جائز ہے کہ محل منقسم ہو لیکن حال غیر منقسم ہو۔

واما الثانی والثالث فلان الفلاسفه الخ الی قوله و العرض

ترجمہ :- وہی دوسری اور تیسری دلیل تو وہ اس لئے ضعیف ہے کہ فلاسفہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ جسم بالفعل اجزاء سے مرکب ہے اور وہ اجزاء غیر متناھی ہیں بلکہ فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ جسم غیر متناہی تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس میں اجزاء کا اجتماع ہرگز نہیں ہے اور چھوٹا بڑا ہونا صرف اس مقدار کے اعتبار سے ہوتا ہے۔
جو جسم کے ساتھ قائم ہے نہ کہ اجزاء کے قلیل اور کثیر ہونے کے اعتبار سے اور جسم کی غیر متنائی تقسیم ممکن ہے لہٰذا تقسیم جزء لایتجزاء کو مستلزم نہیں ہوگی اس جزء لایتجزاء کی نفی کے دلائل تو وہ بھی ضعف سے خالی نہیں اس وجہ سے امام رازیؒ اس مسلہ میں توقف کے طرف مائل ہیں پھر اگر یہ پوچھا جائے کہ اس اختلاف کا کوئی فائدہ ہے تو ہم کہیں گے ھاں **جز لا یتجز اء** کو ثابت کرنے میں فلاسفہ کی بہت سی گمراہ کن باتوں مثلاً **ھیو لی** اور صورت جسمیہ کے اثبات سے نجات ہے جو عالم کے قدیم ہونے اور حشر اجسام کا انکار کی طرف لیجاتا ہے اور بہت سے ایسے اصول ھندسیہ سے نجات ہے جن پر آسمانوں کی حرکات کا دائمی ہونا اور خرق والتیام کا ممتنع ہونا موقوف ہے

-: حل عبارت :-

قولہ واما الثانی والثالث :- **قائلین جزء لایتجز اء** کی دوسری اور تیسری دلیل انکے اس گمان پر مبنی تھے کہ فلاسفہ کے نزدیک ہر عین کی تقسیم باین معنیٰ غیر متناھی ہے کہ انکے نزدیک وہ غیر متناھی اجزاء سے بالفعل مرکب ہے حالانکہ یہ فلاسفہ کا نہیں بلکہ نظام معتزلی کا مذہب ہے اس لئے شارح نے مستدل کی غلط فہمی کے ازالہ کیلئے فلاسفہ کا مسلک بیان کیا کہ فلاسفہ جسم کے اندر بالفعل اجزاء کے وجود کے اور ان کے غیر متنائی ہونے کے قائل نہیں ہے بلکہ فلاسفہ کے نزدیک ہر **جسم فی نفسہ** متصل واحد بلا کسی جوڑ کے ہے اس میں بالفعل اجزاء کا اجتماع نہیں ہے اور اس کے غیر متنائی تقسیم کو قبول کرنے کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تقسیم کسی ایسی حد اور منتھی پر نہیں پہنچتی کہ اس کے بعد پھر تقسیم نہ ہو سکے یہ مطلب نہیں کہ اس کے اندر بالفعل غیر متناھی اجزاء موجود ہیں جنکی طرف بالفعل غیر متناھی تقسیم ہوتی ہے اور جب جسم کے اندر بالفعل غیر متناھی اجزاء ہونا جس پر دوسرا اور تیسرا استدلال مبنی ہے فلاسفہ کا مذہب نہیں ہے تو فا!

سفہ کے مقابلے میں دوسرا اور تیسرا استدلال درست نہیں ہوگا۔

قولہ وانما العظم واصغر باعتبار المقدار :- شارح دلیل ثانی کو رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہاڑ کا بڑا ہونا اور حزدلہ کا چھوٹا ہونا وہ اس وجہ سے نہیں کہ پہاڑ کے اندر اجزاء زیادہ ہیں اور خردلہ کے اندر اجزاء کم ہیں کیونکہ جسم میں اجزاء بالفعل نہیں ہے بلکہ کسی جسم کا بڑا ہونا یا چھوٹا ہونا اس مقدار کی وجہ سے ہے جو مقدار اس جسم کو لاحق ہے جیسے برف جب پگل جاتا ہے تو اس کی مقدار زیادہ ہوجاتی ہے پانی منجمد ہوجاتا ہے تو اس کی مقدار کم ہوجاتی ہے باوجود اس کے کہ نہ کوئی جزء زیادہ ہوچکا ہے نہ کم ہوچکا ہے۔

قولہ والا افتراق ممکن الخ :- یہاں سے شارح تیسری دلیل کا رد کرنا چاہتے ہیں خلاصہ اس رد کا یہ ہے کہ جسم کے اندر تمام افتراقات وتقسیمات پر اللہ تعالیٰ کا قادر ہونا جزء لایتجزاء کو اس وقت مستلزم ہے جبکہ تقسیمات ممکنہ کسی حد ونھایہ پر پہنچ کر ٹھہر جائیں۔ حالانکہ تقسیمات جسم کیلئے کوئی حد ونھایہ نہیں ہے جب تقسیمات جسم کیلئے کوئی حد نہایہ نہیں ہے تو اللہ تعالیٰ کی قدرت مستلزم ہے اس بات کیلئے کہ تقسیمات غیر متناھیہ پیدا کردیں تو جزء لایتجزاء ثابت نہ ہوا۔

قولہ واما ادلتہ النفی الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ جو حضرات جزء لایتجزاء کی نفی کرتے ہیں جیسے فلاسفہ تو ان کی دلائل بھی ضعف سے خالی نہیں ہے بعض یہ کہتے ہیں کہ شارح کے اس قول میں اشارہ اس بات کی طرف ہے کہ نفی کی دلائل کا ضعف قلیل ہے نسبت اثبات کی دلائل کے ضعف کے نفی کے دلائل اس وجہ سے ضعیف ہیں کہ جب ایک جزء کو جزئین کی ملتقی پر رکھ دیا جائے تو فلاسفہ کے مذہب کے مطابق جس جز کو ملتقی پر رکھ دیا گیا ہے وہ تو تقسیم ہوگئی۔ اسی طرح سے نفی کے دلائل اس وجہ سے بھی ضعیف ہیں کہ ایک جزء کو جب جزئین یا جسمین کے درمیان میں رکھ دیا جائے تو وہ جز دو حال سے خالی نہیں وہ جز حاجب ہوگا ان دونوں جزئین کیلئے یا نہیں اگر یہ جز حاجب نہ بنے ان دونوں جزئین کیلئے تو تداخل لازم آئے گا اور اگر حاجب بن جائے تو جز ان جزئین میں سے ہر ایک کے ساتھ اتصال کرے گا جب ہر ایک کے ساتھ اتصال کیا تو تقسیم ہوگیا۔

ولھذا مال الامام الرازی :- یہ ملک المتکلمین ابو عبداللہ بن عمر بن حسین القرشی ہے حضرت ابوبکر صدیقؓ کے اولاد میں سے ہیں اصلولیین اور حکمت کی کتابوں میں امام کے ساتھ ملقب ہے بہت سی کتابیں آپ نے تصنیف کی ہے اصول اور کلام میں اور آپ کا ایک شھرہ آفاق تفسیر ہے جو کہ مسمیٰ ہے تفسیر کبیر کے ساتھ اور مشتمل ہے عجائبات پر آپ

صاحب وعظ تھے اور آپ کا وعظ انتہائی موثر تھا ھرات میں آپ کی مجلس میں مختلف مذاھب کے علماء حاضر ہوئے تھے آپ کے ساتھ مناظرہ ومباحثہ کرتے تھے آپ ہر ایک کو احسن جواب دیا کرتے تھے بہت سے کرامیہ اپنے مذہب سے تائب ہو گئے اور سنت کی طرف مائل ہو گئے آپ ۲۵ رمضان المبارک کو مقام ری میں پیدا ہوئے اور عید الفطر کے دن مقاھرات میں اپ نے وفات پائی۔ رحمه الله رحمته وّاسعة

شیخ علاؤالدین نے شیخ جمالدین سے نقل کیا ہے کہ میں نے نبی کریم کو خواب میں دیکھا تو میں نے پوچھا ما تقول فی حق فخر الدین الرازی تو نبی کریم ﷺ نے جواب فرمایا رجل وصل الیٰ مقصوده

فی هذه المسئلة الی التوقف:- حضرت امام رازیؒ نے تو اس مسئلہ میں توقف کی ہے بعض ائمہ جیسے حضرت امام غزالیؒ نے جزء لایتجزاء کی نفی کی ہے اور قاضی بیضاویؒ نے بالفعل تقسیم کو منع کیا ہے۔ اور وھما تقسیم کو جائز قرار دیا ہے تو متکلمین کی دلائل اول کی تائید کرتے ہیں۔ فلاسفہ کی دلائل دوسرے کی تائید کرتے ہیں۔

والعرض مالایقوم بذاته :- بل بغیره بان یکون تابعاًله فی تخیز او مختصاًبه اختصاص الناعت بالمنعوت علیٰ ماسبق الخ الیٰ قوله واذا تقرر

ترجمہ :- اور عرض وہ ممکن ہے جو قائم بذات نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو بایں طور کہ وہ متحیز ہونے میں غیر کے تابع ہو یا غیر کے ساتھ ایسا خاص تعلق رکھنے والا ہو جیسا خاص تعلق نعت کا منعوت کے ساتھ ہوتا ہے یہ مطلب نہیں کہ اس کا تصور بغیر محل کے ناممکن ہو جیسا کہ بعض لوگوں کو وہم ہو اس لئے کہ یہ تو بعض اعراض میں ہوتا ہے اور وہ عرض اجسام وجواھر میں حادث ہوتا ہے بعض لوگوں نے کہا کہ یہ تعریف کا تتمہ ہے صفات باری تعالیٰ سے احتراز کے لئے اور بعض نے کہا بلکہ یہ اس حکم کا بیان ہے جیسے الوان اور الوان کے اصول بعض لوگوں نے سواد اور بیاض کو قرار دیا ہے اور بعض نے کہا کہ سرخی سبزی اور زردی بھی اور باقی الوان ترکیب کے ذریعہ موجود ہیں اور جیسے الوان اور وہ اجتماع وافتراق اور حرکت سکون ہے اور جیسے ذائقے اور ان کی اقسام نو ہیں اور وہ تلخی اور تیزی اور نمکیت اور کھٹا پن اور بکسا پن اور مٹھاس اور چکناہٹ اور پھیکا پن ہے پھر ترکیب سے بے شمار اقسام حاصل ہوتی ہے اور جیسے بو اور ان کے اقسام بہت ہیں اور ان کے مخصوص نام نہیں ہیں اور

راجح یہ ہے کہ الوان کے علاوہ جتنے اعراض ہیں وہ صرف اجسام کو عارض ہوتے ہیں۔

-: حل عبادت :-

قوله و العرض مالا يقوم بذاته بل بغيره الخ :-یہ تعریف متکلمین کے نزدیک ہے۔ قائم بالغیر کا یہ معنیٰ بھی ہوسکتا ہے کہ تحیز میں محسوس اشارہ کئے جانے یا کسی حیز اور مکان کے اندر ہونے میں غیر کے تابع ہو۔ جیسے کہ متکلمین کا مذہب ہے اور قائم بالغیر کا معنیٰ یہ بھی ہوسکتا ہے کہ غیر کیساتھ اس کا ربط واتصال ہو جس کی وجہ سے اسکا نعت وصفت بننا اور اس کے غیر کا منعوت موصوف بننا درست ہو جیسا کہ فلاسفہ کا مذہب ہے۔

قوله لا بمعنیٰ انه لا يمكن تعقله بدون المحل علیٰ ما وهم:- بعض لوگوں نے قائم بالغیر کا یہ معنیٰ بیان کیا ہے کہ جس کا تصور غیر یعنی محل کے تصور کے بغیر ناممکن ہو شارح فرماتے ہیں کہ قائم بالغیر ی کا یہ معنیٰ درست نہیں ہے۔

فان ذالک انما هو فی بعض الاعراض :-اس عبارت سے شارح مذکورہ تعریف کی درست نہ ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ تعریف جامع نہیں کیونکہ یہ بعض اعراض میں ہے وہ بعض اعراضی نسبیہ ہے جیسے اخوت اعراض نسبیہ میں ہے کیونکہ اس کا تعقل بغیر تعقل اخوین کے نہیں ہوسکتا۔

فائدہ :- فلاسفہ کے نزدیک عرض نو اجناس ہیں انکو معقولات لتسعہ کہتے ہیں جب انکے ساتھ جوہر کو ملایا جاتا ہے تو دس معقولات بن جاتے ہیں یہ ممکنات کے اجناس ہیں ایک ان میں سے این ہے اے کا معنیٰ ہے **حصول الشئی فی المکان** دوسرا متیٰ ہے متیٰ کا معنیٰ **حصول الشئی فی الزمان** ان دونوں کا مثال جیسے جلوس زید فی المسجد یوم الجمعۃ تیسرا وضع ہے وضع اس ھیئت کو کہتے ہیں جو حاصل ہوتا ہے شئی کو اس کے بعض اجزا کی نسبت کرنے سے بعض کی طرف جیسے رکوع اور قعود چوتھا اضافت ہے اضافت اس نسبت کو کہتے ہیں جو شئی کو عارض ہوتی ہے قیاس کرتے ہوئے غیر کی طرف جیسے اخوت، ابوت، بنوت، پانچواں ملک ہے ملک اس کو کہتے ہیں کہ شئی کل یا بعض محاط ہو اس چیز کے ساتھ جو چیز محاط کے انتقال سے منتقل ہو جاتا ہو جیسے قمیص اور عمامہ چھٹا فعل ہے فعل کا معنیٰ ہے تاثیر فی الغیر جیسے قطع ساتھواں انفعال ہے انفعال کا معنیٰ **قبول الاثر عن الغیر** ہے جیسے انقطاع یہ سات معقولات موسوم ہے اعراض نسبیہ کے ساتھ متکلمین نے ان کا انکار کیا ہے اور یہ کہتے ہیں کہ یہ وھمی اور انتزاعی ہیں لیکن حکماء یہ کہتے ہیں کہ

آسمان کا زمین کے اوپر ہونا یہ امر متحقق ہے اگر چہ نہ کوئی واھم ہو اور نہ کوئی منتزع ہو تو پھر کیسے ان اعراض کو وھمی اور انتزاعی کہنا درست ہوگا

آٹھواں کم ہے کم کو مقدار کہتے ہیں کم وہ ہے جو تقسیم کو قبول کرتا ہو کم دو قسم پر ہے منفصل وہ عدد کو کہتے ہیں دوسرا کم متصل ہے یہ اگر اشارہ حسیہ کو قبول نہ کرتا ہو تو یہ زمان ہے اور اگر اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہو تو وہ خط ہے اور سطح ہے اور جسم تعلیمی ہے خط اس طول کو کہتے ہیں جو بغیر عرض اور بغیر عمق کے ہوتا ہو اور سطح طول اور عرض بغیر عمق کے ہوتی ہے اور جسم تعلیمی کے لئے طول عرض عمق تینوں ہیں

قولہ و یحدث فی الاجسام والجواھر قیل ھو من تمام تعریف شارح فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک یہ عبارت تمہ تعریف میں سے ہے صفات باری تعالیٰ کو نکالنے کے لئے لیکن قیل صیغہ تمریض لاکر اس بات کی طرف اشارہ کیا ہے کہ شارح اس پر راضی نہیں ہے اسکی کئی وجوہ ہوسکتے ہیں

ایک یہ کہ صفات مقسم یعنی عالم کے اندر داخل نہیں تو پھر صفات سے احتراز کیسے ہوسکتا ہے

دوسری وجہ یہ ہے کہ جوھر اور عرض کی تعریف میں ما موصولہ سے مراد ممکن ہے اور ہر ممکن حادث ہے صفات باری تعالیٰ تو قدیم ہیں تو پھر احتراز کا کیا معنیٰ ہے

تیسری وجہ یہ ہے کہ عرض تو قائم بالغیر کو کہتے ہیں صفات باری تعالیٰ تو غیر ذات باری تعالیٰ نہیں ہے تو صفات باری تعریف سے خارج ہوگئی۔

کالالوان :- یہاں سے مصنفؒ عرض کی چند مثالیں ذکر کرتے ہیں لیکن اس سے پہلے دو اہم بحث ذکر کرنا مفید ہوگا۔

نمبرا :- بعض حکماء کہتے ہیں کہ الوان اعراض نہیں ہیں بلکہ الوان معدومات اور متخیلات ہیں دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اجزاء مائیہ منجمدہ اور ھوا کے مخالطت سے برف کے اندر سفیدی پیدا ہو جاتی باوجود اس کے کہ ھواء بھی صاف ہے اجزاء مائیہ بھی صاف ہے اسی طرح گھاس پر شبنم کے قطرات جب پڑ جاتے ہیں جب سورج طلوع کرتی ہے ان قطرات پر تو ان میں الوان غریبہ پیدا ہو جاتا ہے لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ بعض الوان کا خیالی ہونا یہ اس بات کو واجب نہیں کرتی ہے کہ یہ حکم تمام الوان کے اندر عام ہو

نمبر۲ :- شیخ ابن سینا نے کہا ہے کہ اندھیری میں رنگوں کے لئے کوئی وجود نہیں ہے کیونکہ اندھیری رویئت سے مانع نہیں ہے اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جو شخص کسی ایسے کمرے میں بیٹھا ہوا ہو جس میں اندھیرا ہو تو وہ شخص اس کو دیکھتا ہے جو کمرے سے باہر ہو تو اندھیرے میں کسی رنگ کو نہ دیکھنا وہ اس وجہ سے ہے کہ رنگ کا اندھیرے میں وجود نہیں ہے لیکن اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ جو مانع من الرویئت ہے وہ ظلمت اور اندھیری ہے جس نے مرئی پر احاطہ کیا ہوا ہے

قولہ واصولھا السواد والبیاض :- بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام الوان سواد اور بیاض سے مرکب ہیں جب سواد اور بیاض اکلیلے جمع ہو جاتے ہیں تو غبرۃ کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ بادل کا رنگ ہوتا ہے پھر جب ان دونوں پر روشنی واقع ہو جاتا ہے تو حمرۃ کا رنگ حاصل ہو جاتا ہے جیسے کہ طلوع شمس اور غروب شمس کے وقت بادل کا رنگ ہوتا ہے اور جیسے دھویں کے ساتھ آگ خلط ہو جاتی ہے تو وہ سرخ شعلہ بن جاتا ہے باوجود اس کے کہ آگ شفیف اور صاف ہے اسی طرح جب سیاھی سفیدی پر غالب ہو جاتی ہے تو ظلمت حاصل ہو جاتی ہے اور جب سفیدی سیاھی پر غالب ہو جاتی ہے تو صفرۃ پیدا ہو جاتی ہے پھر جب صفرۃ کے ساتھ سیاھی خالص خلط ہو جاتی ہے تو خضرت حاصل ہو جاتی ہے۔

وقیل الحمرۃ والصفرۃ والخضرۃ :- یہ دوسرے بعض علماء کا قول ہے جو یہ کہتے ہیں کہ سواد اور بیاض کے ساتھ تین الوان اور ہیں جو کہ حمرۃ اور صفرۃ اور خضرۃ ہے تو ان علماء کے نزدیک اصول الوان پانچ بن گئے اس قول کی نسبت معتزلہ کی طرف کی گئی ہے بعض علماء یہ کہتے ہیں کہ تمام کے تمام الوان اصول ہیں یعنی انکا وجود ترکیب پر موقوف نہیں ہے اگرچہ بعض اقسام ترکیب سے حاصل ہو جاتی ہے لیکن محققین یہ کہتے ہیں کہ یہ تمام ظنون ہیں ان کے اوپر کوئی دلیل نہیں ہے توقف بہتر ہے۔

والاکوان وھی الاجتماع الخ :- اکوان کون کی جمع ہے کون کا معنیٰ ہے حصول فی المکان **حکماء اسکواین** کے ساتھ موسوم کرتے ہیں متکلمین نے ان کو چار اقسام کی طرف تقسیم کی ہے۔

نمبر ا اجتماع :- اس کا معنیٰ ہے کون جوھرین **بحیثیت لایتو سطھما ثالث** دو جوھرین کا اس طرح پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا داخل نہ ہو۔

نمبر۲ افتراق :- اسکا معنیٰ ہے کون جوہرین بحیثیت **یتوسطهما ثالث جوهرین** کااس طور پر ہونا کہ ان کے درمیان تیسرا داخل ہو۔

نمبر۳ حرکت :-اس کا مطلب ہے **حصول فی المکان مسبوقاً فی مکان آخر** کسی شئی کا کسی مکان میں ہونا کہ اس مکان میں ہونے سے پہلے وہ شئی کسی دوسرے مکان میں حاصل تھا۔

نمبر۴ سکون :-اس کا معنیٰ ہے۔ **حصول الشئی فی المکان مسبوقاً بحصوله فیه** کسی شے کا کسی مکان میں ہونا کہ پہلے سے بھی اس مکان میں تھا۔

فائدہ:- محققین یہ کہتے ہیں کہ کون ایک ہی حقیقت ہے اوران چار اقسام کا ایک دوسرے سے تمیز حیثیات واعتبارات کی وجہ سے ہے جن کیلئے خارج میں وجودنہیں ہے۔

قوله ولطعوم انواعها تسعته الخ مرادة:-اس کا معنیٰ ہے تلخی

حرقته:-اس کا معنیٰ ہے تیزی **ملوحته**:-اس کا معنیٰ ہے نمکین جیسے نمک میں ہوتا ہے۔

عفوصت :-اس کا معنیٰ ہے کسیلا پن فارسی میں گلوگیری کہتے ہیں عفوصت اور قبض میں یہ فرق ہے کہ زبان کے ظاہراور باطن دونوں کا سکڑنے لگنا قبض ہیاورصرف ظاہری کا سکڑنا عفوصت ہے۔

حموضته:-اس کا معنیٰ ہے ترشی **دسومت** :-اس کا معنیٰ ہے چربی

تفاهت :-لغت میں عدم الطعم کو کہتے ہیں۔اوراصطلاح میں **طعم ضعیف بین الحلاوت والدسومه**

قوله والروائح و انوعها کثیرة الخ :-شارح فرماتے ہیں کہ روائح کے انواع بہت ہیں ان کے مخصوص نام نہیں ہیں روائح کی تعبیر اضافت کے ساتھ کی جاتی ہے جیسے رائحۃ المسک یا ملائم الطبع یا منافر الطبع جیسے خوشبوئی اور بد بوئی

واذا تقرر ان العالم اعیان و اعراض والاعیان اجسام وجواهر فنقول الکل حادث اما الاعراض فبعضها بالمشاهده الیٰ قوله وههنا ابحاث۔

ترجمہ :-اور جب یہ ثابت ہو چکا کہ عالم کی دوقسمیں ہیں اعیان اوراعراض ہیں اوراعیان کی دوقسمیں اجسام وجواہر تو اب ہم کہتے ہیں کہ یہ سب حادث ہیں بہرحال تو ان میں سے بعض مشاہدہ سے ثابت ہیں جیسے سکون کے بعد حرکت اور

تاریکی کے بعد روشنی اور سفیدی کے بعد سیاہی اور بعض اعراض دلیل سے ثابت ہیں اور وہ عدم کا طاری ہونا ہے، جیسے کہ ان کے اضداد میں کیونکہ قدیم ہونا معدوم ہونے کے منافی ہے اس لئے کہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے تب تو اس کا ظاہر ہے ورنہ تو اس کا واجب لذاتہ پر تکیہ کرنا یعنی واجب لذاتہ کا معلول بننا بطریق ایجاب لازم ہے کیونکہ جو چیز کسی سے ارادہ اور اختیار کے ساتھ صادر ہو وہ حادث ہوتی ہے اور جو کسی قدیم فاعل باالایجاب کو معلول ہو وہ قدیم ہوتا ہے کیونکہ علت سے معلول کا تخلف ممتنع ہے۔

-:- حل عبارت -:-

قوله و اذا تقرر ان العالم :- شارح فرماتے ہیں کہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ عالم دو قسم پر ہے اعیان اور اعراض اعیان اور اجسام اور جواھر میں منحصر ہے یہاں پر یہ اعتراض ہو سکتا ہے کہ اعیان کے حصر کو تو بیان کیا لیکن اعراض کے حصر کو بیان نہیں کیا اس کی کیا وجہ ہے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

نمبر ۱:- یہ ہے کہ اعراض کے حصر پر کوئی دلیل نہیں ہیا اس وجہ سے حصر اعراض کو چھوڑ دیا۔

نمبر ۲:- دوسرا جواب یہ ہے کہ اعراضکے حصر میں کلام انتہائی طویل ہے۔

نمبر ۳:- یہ ہے کہ مقصود تو حدوث عالم کو ثابت کرنا وہ بغیر حصر اعراض کے ثابت ہے۔

قوله فنقول الكل حادث الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ عالم کی جتنی اقسام ہیں چاہے اعراض ہوں یا عین غیر مرکب ہو جیسے جسم تمام کے تمام حادث ہیں۔

قوله اما الاعراض :- بعض اعراض کا حدوث مشاہدہ سے ثابت ہے مثلاً شئی جس وقت ساکن ہوتی ہے حرکت سے عاری ہوتی ہے پھر جب حرکت کرنے لگتی تو حرکت جو کہ عرض ہے عدم سے وجود کی طرف خروج ہوا عدم سے وجود کی طرف خروج کرنے کا ہی نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ حرکت حادث ہے اسی طرح تاریکی کے وقت میں روشنی معدوم ہوتی ہے اور عدم سے وجود کی طرف خروج کا نام حدوث ہے معلوم ہوا کہ روشنی جو کہ عرض ہے حادث ہے۔

و بعضها بالدليل :- بعض اعراض کا حدوث دلیل سے ثابت ہے اور دلیل حدوث عدم کا طاری ہونا ہے جیسے حرکت روشنی اور سواد کے اضداد میں سکون تاریکی اور بیاض کے حادث ہونے کی دلیل ان پر عدم کا طاری ہونا ہے یعنی جب یہ اعراض موجود ہوتے ہیں تو ان کے اضداد معدوم ہوتے ہیں اور کسی چیز کا معدوم ہونا اس کے حدوث کی دلیل ہے۔

فائدہ:- شارح کے ظاہر کلام سے معلوم ہو رہا ہے کہ ظلمت عرض موجود ہے لیکن یہ مذہب ضعیف ہے کہ **ظلمة عدم الضوء عما من شانه ایکون مضیاً** کو کہتے ہیں اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ جب ہم آنکھوں کو بند کرتے ہیں تو ہم اس حالت یعنی آنکھوں کے بند ہونے کی حالت میں فرق نہیں پاتے ہیں اور قرآن مجید میں جو اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے **جعل الظلمات و النور** اس کا معنیٰ ہے **جعل اسبابها**

قوله فان القدم ینا فی العدم:- یہ ایک مقدمہ ہے جس پر فلاسفہ اور متکلمین تمام کا اتفاق ہے کہ قدم عدم کے منافی ہے اور بعبارۃ اخری یوں بھی کہہ سکتے ہیں۔ **ما ثبت قدمه امتنع عدمه**

قوله لا ان القدیم ان کان واجباً الخ:- اس عبارت سے شارح اس دعوہ کو ثابت کرنا چاہتا ہے کہ قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو چاہے ممکن ہو بہر صورت اس کا عدم محال ہے جب اس کا عدم محال ہو گیا تو ہمارا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ **القدم ینا فی العدم** حاصل اس کا یہ ہیکہ قدیم اگر واجب لذاتہ ہے پھر تو ظاہر بات ہے کیونکہ واجب کا عدم محال ہے اور اگر واجب نہ ہو بلکہ ممکن ہو تو اس ممکن کے اسناد واجب تعالیٰ کی طرف لازم ہے یعنی اس ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے لازم ہے یا بلا واسطہ یا بلواسطہ کیونکہ اگر ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے نہ ہو بلکہ ممکن سے ہو ممکن تو بذاتہ موجود نہیں ہو سکتا لہٰذا اس کی اسناد دوسرے ممکن کی طرف ہوگی وھلم جراً پھر تو تسلسل لازم آئیگا تو دفع تسلسل کے لئے ضروری ہے کہ ممکن کا صدور واجب تعالیٰ سے ہو۔

قوله بالایجاب:- ایجاب اختیار کی ضد ہے حقیقت اس کی یہ ہے کہ معلول کا صدور علت سے واجب ہو بغیر قدرت کے فعل اور ترک فعل پر یعنی معلول کا صدور ارادہ و اختیار کے بغیر ہو جیسے سورج سے شعاعوں کا صدور یا جیسے حرارت و احراق کا صدور۔

قوله اذالصادر عن الشئی بالقصد و الاختیار الخ:- شارح اس بات پر دلیل قائم کرتا ہے کہ علت واجبہ سے معلول کا صدور بغیر قصد و اختیار کے ہوگا کیونکہ اگر صدور قصد و اختیار سے ہوگا پھر تو حادث ہوگا کیونکہ کسی شئی کے ایجاد کا مقصد یہ اس شئی کے عدم کی حالت میں ہوگا پھر تو واجب ہے کہ عدم سابق ہو اس کے وجود پر۔ جب عدم سابق ہوا اس کے وجود پر پھر تو قدیم نہ بنا حالانکہ ہمنے اس کو قدیم فرض کیا تھا۔

قوله والمستند الی الموجب القدیم قدیم:- پہلے سے اس بات کو ثابت کی گئی کہ ممکن کا صدور

واجب سے بالا یجاب ہوگا اب کہتے ہیں کہ واجب قدیم سے جس چیز کا صدور بالا یجاب ہو تو وہ چیز بھی قدیم ہوتی ہے۔
کیونکہ اگر وہ چیز قدیم نہ بنتی تو تخلف معلول عن العلتہ کی خرابی لازمی آئے گی اور تخلف معلول عن العلتہ محال ہے جیسے کہ حرارت اور احراق کیلئے آگ علتہ ہے اب یہ تو نہیں ہوسکتا کہ آگ تو موجود ہو لیکن اس کا معلول حرارت موجود نہ ہو جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ قدیم چاہے واجب لذاتہ ہو چاہے ممکن ہو ہر صورت اس کا عدم محال ٹھہرا تو ہمارا دعوہ کہ القدم ینا فی العدم ثابت ہوگیا۔

واما الاعیان فلانها لا تخلو عن الحوادث و کل مالا یخلو عن الحوادث فهو حادث

اما المقدمه الاولیٰ فلانها لا تخلو الخ الیٰ قوله و ههنا ابحاث

ترجمہ:-اور بہر حال اعیان تو وہ اس لئے کہ وہ حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو وہ حادث ہے۔
بہر حال پہلا مقدمہ تو اس لئے کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں اور حرکت وسکون دونوں حادث ہے رہا حرکت و سکون سے خالی نہ ہونا تو اس لئے کہ عین جسم ہو یا جو ہر کون فی الحیز سے خالی نہیں پس اگر اس سے پہلے اگر اس کا دوسرا کون ن بعینہ حیز میں ہو تو تب ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا لون بعینہ ہو تو تب ساکن ہے اور اگر اس سے پہلے اس کا دوسرا کون اسی حیز میں نہ ہو بلکہ دوسرے حیز میں ہو تو متحرک ہے۔اور یہی مطلب متکلمین کہ اس قول کا کہ حرکت دو کون کا نام ہے دو آن میں اور دو مکان میں اور سکون دو لون کا نام ہے دو آن میں ایک ہی مکان میں پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ ہوسکتا ہے اس سے پہلے اس کا کوئی بھی کون نہ ہو جیسا کہ آن حدوث میں ہوتا ہے تو وہ متحرک نہیں ہوگا جس طرح ساکن بھی نہیں ہوگا ہم جواب دیں گے کہ یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں ہے کیونکہ اس میں مدعیٰ کا تسلیم کرنا پایا جاتا ہے ۔علاوہ ازیں کلام ان اجسام کے بارے میں ہے جن کے متعدد الوان ہوں اور جن پر مختلف ادوار اور زمانے گزر چکے ہوں اور رہا حرکت اور سکون دونوں کا حادث ہونا تو وہ دونوں اس لئے کہ وہ اعراض کے قبیل سے ہیں اور اعراض باقی نہیں رہتے ہیں اس لئے کہ حرکت کی ماہیت مسبوق بالغیر ہونے کے مقتضی ہے کیونکہ اس میں ایک حال سے دوسرے حال کی طرف انتقال ہوتا ہے۔اور ازلی ہونا مسبوق بالغیر ہونے کے منافی ہے۔اور اس لئے کہ ہر حرکت ختم ہونے اور برقرار نہ رکھنے کے درپے ہے اور ہر سکون ممکن الزوالی ہے کیونکہ ہر جسم یقینی طور پر حرکت کی قابلیت رکھنے والا ہے اور یہ

جان یہی چکے ہو کہ جس چیز کا عدم ممکن ہو اس کا قدیم ہونا محال ہے رہا دوسرا مقدمہ تو یہ اس لئیکہ جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو اگر ازل میں ثابت ہے تو حادث کا ازل میں ثابت ہونا لازم آیگا۔ اور یہ محال ہے

-: حل عبارت :-

قولہ اما الاعیان :- اس عبارت سے شارح حدوث اعیان کی دلیل ذکر کرتا ہے کہ اعیان اس وجہ سے حادث ہیں کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اور جو چیز حوادث سے خالی نہ ہو تو وہ حادث ہوتی ہے۔

واما المقدمته الاولیٰ :- شارح نے جو دعویٰ کیا تھا کہ اعیان حوادث سے خالی نہیں اس دعویٰ پر دلیل پیش کرتے ہیں کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں۔ اور حرکت سکون دونوں حادث ہیں

فلان الجسم او الجوھر الفرد لا یخلو عن اللکون فی الحیز:- اس عبارت سے شارح دوسرے دعوہ کی دلیل پیش کرتے ہیں دوسرا دعویٰ یہ تھا کہ اعیان حرکت اور سکون سے خالی نہیں حاصل دلیل یہ ہے کہ اعیان خواہ جسم ہو یا جوھر فرد وہ حرکت سکون سے خالی نہیں اس لئے کہ کوئی بھی عین دو حال سے خالی نہیں یا تو پہلے جس مکان میں اس کا کون وجود تھا بعد میں بھی اس مکان میں اس کا کون وجود ہوگا یا دوسرے مکان میں ہوگا بعد والے آن میں مکان سابق ہی میں اس کا کون سکون ہے اور ثانی یعنی بعد والے آن میں دوسرے مکان میں اس کا کون اور وجود حرکت ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ جسم جب کسی مکان میں حاصل ہو جائے پھر اسی مکان کی طرف عود کرے تو اس پر سکون کی تعریف صادق آئے گی حالانکہ اس کے باوجود وہ جسم متحرک ہے نہ کہ ساکن۔

جواب :- یہ ہے کہ سکون کی تعریف میں جو مسبوقیہ کا ذکر ہے اس سے وہ مسبوقیہ مراد ہے جو مسبوقیہ بلافصل ہو معترض نے جس مسبوقیہ کو لے کر اعتراض کیا۔ وہ مسبوقیہ مع الفصل ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ تعریف حرکت وضعیہ پر صادق آئے گی حرکت وضیعہ وہ ہوتی ہے کہ کوئی جسم اپنی نفس پر حرکت کرے بغیر اس کے کہ مکان سے خروج کرے۔ جیسے فلک کی حرکت ہوتی ہے۔ اس اعتراض کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

جواب ۱ :- یہ کہ ہماری اصطلاح میں یہ حرکت ہی نہیں بلکہ سکون ہے تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے

جواب۲ :- یہ ہے کہ جسم ہمارے نزدیک جوھر فردہ سے مرکب ہے اور جواھر فردہ کے درمیان مفاصل ہوتے ہیں تو متحرک بالوضع کے اندر ہر جزا پنے مکان سے خارج ہے اور جسم متصل واحد نہیں ہے یہ کہا جائے کہ جسم نے اپنے مکان سے خروج نہیں کیا اگر جسم متصل واحد ہوتا۔ پھر تو مکان سے خروج نہیں کرتا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی۔ کہ کوئی جسم حرکت اور سکون سے خالی نہیں ہے حالانکہ حرکت وسکون حادث ہیں جب حرکت وسکون حادث ہو گئے تو جسم بھی حادث ہو گیا۔

قولہ اما حدوثھما :- اس عبارت سے شارح حرکت اور سکون کے حادث ہونے کی وجوہات کو ذکر کرتے ہیں اولاً تو اس وجہ سے حادث ہیں کہ حرکت اور سکون دونوں اعراض ہوتے ہیں اور اعراض حادث ہیں اور حرکت اس وجہ سے بھی حادث ہے کہ حرکت سرعت سے بطوء کی طرف منتقل ہوتی ہے ایک حالت سے دوسری حالت کی طرف منتقل ہوتی ہے تو پہلی حالت کے لحاظ سے سابق ہوئی دوسری حالت کے لحاظ سے مسبوق ہوئی اور جو چیز مسبوق بالغیر ہو وہ حادث ہوتی ہے۔ لہٰذا حرکت حادث ہوئی۔

والا زلیۃ تنا فیھا :- پہلے سے اس بات کو ثابت کی گئی ہے کہ جو چیز حوادث سے خالی نہیں ہو وہ حادث ہوتی ہے اگر اس چیز کو حادث تسلیم نہ کیا جائے بلکہ ازل میں ہو تو جو حوادث اس کے ساتھ ہیں وہ بھی ازل میں ہونگے اور حوادث کا ازلی ہونا محال ہے کیونکہ حوادث کا حدوث عدم کو مستلزم ہے اور ازلیۃ عدم کے منافی ہے۔

قولہ فان قیل الخ :- شارح نے پہلے جو یہ کہا تھا کہ **فلانھا لا تخلوا عن الحرکت والسکون** اس پر اعتراض ہے کہ بعض اعیان ایسے ہیں جو حرکت اور سکون سے خالی ہیں جیسے کوئی عین آن حدوث میں جب عدم سے خروج کرتا ہے اس آن سے پہلے وہ عین معدوم تھا کسی حیز اور مکان میں اس کا وجود نہیں تھا تو وہ عین نہ تو متحرک بنا اور نہ ساکن بنا۔ جب یہ عین نہ متحرک بنا نہ ساکن بنا تو آپ کا حصر بھی باطل ہو گیا۔

قلنا ھذا المنع لا یضرنا :- شارح جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ جو اعتراض معترض نے اٹھایا ہے وہ ہمارے مقصود کیلئے مضر نہیں ہے کیونکہ معترض نے خود ہمارے مدعیٰ کا اقرار کیا۔ مدعیٰ تو ہمارا یہ ہے کہ حدوث عالم کو ثابت کرنا معترض نے خود اپنی زبان سے کہہ دیا کہ جس آن میں اعیان حادث ہوتے ہیں اس آن میں عیان حرکت و سکون سے خالی ہیں۔

فائدہ :- متکلمین کا کون حادث فی وقت حدثہٖ میں اختلاف ہے **ابو الھزیل العلاف المعتزلی** کہتے

ہیں کہ اس حالت میں نہ متحرک ہے نہ ساکن ہے ابو ھاشم معتزلی فرماتے ہیں کہ ساکن ہے کیونکہ اس حیز میں لون ثانی سکون ہے اور کون اول کون ثانی کیساتھ مماثل ہے تو وہ اگر سکون نہ ہوتو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی ان دونوں قولین کی بناء پر حرکت اور سکون کی تعریف باطل ہو جاتی ہے۔ لیکن شارح اس اشکال کے حل کی طرف درپے نہ ہوئے کیونکہ یہ اشکال مخل بالمقصود نہیں ہے۔

وھھنا ابحاث کثیرۃ الاول انہ لا دلیل علیٰ انحصار الاعیان فی الجواھر والاجسام وانہ یمتنع وجود ممکن یقوم بذاتہ الخ الیٰ قولہ والثالث

ترجمہ:- اور یہاں چند اشکالات ہیں پہلا اشکال یہ ہے کہ جواھر اور اجسام میں اعیان کے منحصر ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے اور نہ ہی اس بات پر کوئی دلیل ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو اور کسی حیز میں نہ ہو جیسے عقول اور نفوس مجردہ جن کے فلاسفہ قائل ہیں اور جواب یہ ہے کہ ہمارا دعویٰ ان ممکنات کے حادث ہونے کا ہے جو ثابت ہیں اور وہ اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اس لئے کہ مجردات کے وجود کے دلائل مکمل نہیں ہیں جیسا کہ بڑی کتابوں میں تفصیل سے بیان کیا گیا ہے دوسرا اعتراض یہ ہے کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ تمام اعراض کے حادث ہونے پر دلالت نہیں کرتی اس لئے کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کا حادث ہونا مشاہدہ سے معلوم نہیں ہے اور نہ ان کے اضداد کا حادث ہونا معلوم ہے جیسے وہ اعراض جو آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں۔ مثلاً روشنی شکلیں اور ابعاد ثلاثہ اور جواب یہ ہے کہ یہ بات مقصود میں خلل انداز نہیں اس لئے کہ اعیان کا حادث ہونا اعراض کے حدوث کا مقتضی ہے کیونکہ اعراض اعیان کے ساتھ قائم ہے۔

-: حل عبارت :-

قولہ وھھنا ابحاث کثیرہ :- اس عبارت سے شارح چند اعتراض کو نقل کر کے ان کے جواب دیتے ہیں۔ حاصل اعتراض یہ ہے کہ اعیان کو صرف دو قسم یعنی اجسام و جواھر میں منحصر کرنے پر کوئی دلیل نہیں ہے اسی طرح اس بات پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ ایسے ممکن کا وجود محال ہے جو قائم بالذات ہو مگر متحیز نہ ہو بلکہ بعض ایسے ممکنات ہیں جو قائم بالذات ہیں اس بناء پر وہ عین ہیں مگر وہ متحیز اور قابل اشارہ حسی نہیں ہے اس بناء پر نہ وہ جسم ہے اور نہ جوھر فرد ہے کیونکہ جسم اور جوھر مرد متحیز اور قابل اشارہ حسیہ ہوتے ہیں۔ جیسے عقول عشرہ جو شرع میں ملائکۃ المقربین سے موسوم ہیں اسی

طرح نفوس جو شرع اور عرف میں ارواح کے ساتھ موسوم ہیں جن کے وجود کو فلاسفہ مانتے ہیں جو قائم بالذات ہونے کی وجہ سے عین ہیں مگر متحیز اور قابل اشارہ حسیہ نہ ہونے کی وجہ سے نہ جسم نہ جوھر فرد تو اعیان کو اجسام اور جواھر فرد میں منحصر کرنا صحیح نہیں ہے۔

قوله والجواب ان المدعی :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے مقصد کے حصول میں صرف ان ممکنات کا حدوث کافی ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے جن کا وجود دلیل سے ثابت ہے وہ صرف اعیان متحیزہ اور اعراض ہیں اور اعیان متحیزہ اجسام و جواھر فردہ میں منحصر ہیں اور جواھر مجردہ اور نفوس جنکو معترض نے لیکر اعتراض کیا تھا ان کا وجود چونکہ ثابت نہیں انکے وجود کی دلائل ناقص ہیں اسلامی اصول کے خلاف ہیں۔

فائدہ :- فلاسفہ کے نزدیک مجردات تین قسم پر ہیں قسم اول عقول ہیں عقل اس جوھر کو کہتے ہیں جو اپنے افعال میں آلات جسمانیہ سے مستغنی ہو۔ اس پر فلاسفہ چند وجوہ سے دلائل پیش کرتے ہیں مشہور دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ واجب سے جو ولاً صادر ہو چکا ہے وہ جسم نہیں کیونکہ جسم تو مرکب ہوتا ہے اور واحد حقیقی سے واحد ہی صادر ہوگا اس طرح واجب سے جو صادر ہو چکا ہے وہ عرض بھی نہیں کیونکہ عرض بغیر محل کے قائم نہیں ہو سکتا ہے تو اولاً جو صادر ہو چکا ہے وہ جوھر مجرد ہے جو کہ مسمیٰ ہے عقل اول کے ساتھ پھر عقل کے ساتھ پھر عقل اول اگر چہ بذاتہ واحد ہے اور واحد سے تو واحد ہی صادر ہوگا لیکن عقل اول میں تین جھات ہے ایک جھت اس کے وجود فی نفسہ کے ہے دوسری جھت اس کے وجوب کا ہے واجب کے ساتھ تیسری جھت اس کے امکان ذاتی کا ہے تو ان تین جھات کی وجہ سے اس سے تین چیزیں صادر ہوتے ہیں ایک عقل ثانی دوسرا فلک اعظم اور تیسرا نفس مدبرہ اس فلک اعظم کیلئے پھر عقل ثانی میں بھی چونکہ یہ تینوں جھات موجود ہیں تو اس سے یہ تین چیزیں صادر ہوتے ہیں ایک عقل ثالث دوسرا فلک ثوابت تیسرا نفس مدبرہ اس فلک ثوابت کے لئے اس طرح یہ سلسلہ چلتا ہے۔ عقل عاشر جو کہ مدبر ہے عالم کے لئے اس عقل کو فلاسفہ جبریل کے ساتھ موسوم کرتے ہیں۔

قوله والثانی ان ما ذکر الخ :- یہ دوسرا اعتراض ہے شارح نے حدوث اعراض پر دلیل پہلے سے بیان کیا تھا اس دلیل پر اعتراض ہے شارح نے یہ کہا تھا کہ بعض اعراض کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم کرتے ہیں تو اب معترض یہ کہتے ہیں کہ بعض اعراض ایسے ہیں جن کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم نہیں کر سکتے ہیں جب ان اعراض کے حدوث کو ہم مشاہدہ سے معلوم نہیں کر سکتے ہیں تو ان اعراض جو اضداد ہیں انکے حدوث کو بھی معلوم نہیں کر سکتے ہیں مثلاً

جو اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں جیسے ان کی شکلیں ان کا طول وعرض عمق روشنیاں یہ اعراض آسمانوں کے ساتھ قائم ہیں نہ تو ان کا حدوث مشاہد ہے اور نہ ان کے اضداد کا حدوث دلیل سے معلوم ہے تو تمام اعراض کے حدوث کا دعویٰ کرنا صحیح نہ ہوا۔

قوله والجواب ان هذا غير مخل بالغرض :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے۔ کہ حرکت اور سکون کی دلیل تمام اعیان کے حدوث پر دلالت کرتی ہے اور حدوث اعیان مستلزم ہے۔ بعینہ اعراض کے حدوث کے لئے جو اعراض ان کے ساتھ قائم ہیں، ہمارا مقصود تمام اعراض کے حدوث کو ثابت کرنا ہے اور بعض اعراض کے حدوث مشاہدہ سے معلوم نہ ہونا یہ ہمارے مقصود کے لئے مخل نہیں بن سکتا ہے۔

اس لئے کہ آسمان از قبیل اعیان ہیں اور غیان سب کے سب حادث ہیں تو آسمان بھی حادث ہوا لہٰذا آسمان کے ساتھ جو عوارض قائم ہیں وہ بھی حادث ہوئے عام ہے چاہیئے ان کے حدوث کا مشاہدہ ہو یا نہ ہو۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ انہوں نے حدوث اعیان پر حدوث اعراض سے استدلال کیا۔ پھر اس کے بعد حدوث اعراض پر حدوث اعیان سے استدلال کیا یہ دور ہے اور دور باطل ہے۔

جواب :- یہ ہے کہ بعض اعراض دال ہیں حدوث اعیان پر جیسے حرکت اور سکون کیونکہ حرکت اور سکون سے ہم نے حدوث اعیان پر دلیل قائم کی اور بعض اعراض مدلول ہیں جیسے حرکت اور سکون کے علاوہ جو اعراض ہیں ان کے حدوث پر ہم حدوث اعیان سے دلیل قائم کرتے ہیں۔ تو کوئی دور نہیں ہے۔

والثالث ان الازل ليس عبارة عن حالته مخصوصة حتىٰ يلزم من وجود الجسم فيها وجود الحوادث الخ الىٰ قوله ولما ثبت:-

ترجمہ :- اور تیسرا اعتراض یہ ہے کہ ازل سے مراد کوئی مخصوص حالت نہیں ہے کہ اس کے اندر جسم موجود ہونے سے حوادث کا اس میں موجود ہونا لازم آئے بلکہ ازل سے مراد یا تو ابتداء نہ ہونا ہے یا جانب ماضی میں فرض کردہ غیر متناہی زمانوں میں وجود کا استمرار ہے اور حرکات حادثہ کی ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کوئی بھی حرکت نہیں مگر اس حال میں کہ اس سے پہلے دوسری حرکت ہیں غیر متناہی حد تک اور یہی فلاسفہ کا مذہب ہے اور وہ یہ بات مانتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں

سے کوئی قدیم نہیں ہے اور بات تو وہ صرف مطلق حرکت کے بارے میں ہے اور جواب یہ ہے کہ مطلق کا کوئی وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں لہٰذا ہر جزئی کے حادث ہوتے ہوئے مطلق کے قدیم ہونے کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ چوتھا اعتراض یہ ہے کہ اگر ہر جسم حیز میں ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا کیونکہ حیز جسم حاوی کے وہ سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے متصل ہے اور جواب یہ ہے کہ حیز متکلمین کے نزدیک وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرے ہوئے ہوتا ہے اور جس کے اندر جسم کے ابعاد سرایت کر جاتے ہیں۔

-: حل عبارت :-

قولہ والثالث :- یہ اعتراض شارح کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جو یہ کہا تھا۔ **مالایخلوا عن الحوادث لو ثبت فی الازل لزم ثبوت الحادث فی الازل** اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ ازل سے کوئی مخصوص وقت مراد نہیں ہے جو ظرف حقیقی بننے کی صلاحیت رکھتی ہو۔ جب ازل سے کوئی مخصوص اور معین وقت مراد نہیں ہے تو پھر یہ کہنا کہ جو اعیان حوادث سے خالی نہیں وہ اعیان اگر ازلی ہونگے تو ان حوادث کا بھی ازلی ہونا لازم آئے گا جن سے وہ خالی نہیں ہے یہ بات صحیح نہیں ہے بلکہ ازلی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جانب ماضی میں فرض کئے گئے غیر متناہی زمانوں میں کسی چیز کے وجود کا مستمر ہونا کہیں بھی معدوم نہ ہونا۔

قولہ ومعنیٰ ازلیتہ الحرکات :- اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ فلاسفہ جو یہ کہتے ہیں کہ حرکت افلاک قدیم ہے باوجود اس کے کہ حرکت کے افراد میں سے ہر ہر فرد حادث ہیں۔ فلاسفہ کے اس قول کا معنی یہ ہے کہ جو بھی حرکت ہوگی اس سے پہلے ایک دوسری حرکت بضرور ہوگی لاالی نہایہ تک اس بات کو فلاسفہ بھی تسلیم کرتے ہیں کہ حرکات جزئیہ میں سے کوئی بھی قدیم نہیں البتہ مطلق حرکت کے بارے میں کلام ہے مطلق حرکت کے بارے میں فلاسفہ کہتے ہیں کہ قدیم ہے۔

قولہ والجواب :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلق کیلئے مستقل وجود نہیں مگر جزئی کے ضمن میں ہوگا کیونکہ ماھیت کلیہ خارج میں افراد سے مجرد نہیں ہو سکتی ہے اگر موجود ہوگی تو افراد کے ضمن میں موجود ہوگی جیسے انسان تمام تشخصات سے مجرد ہو کر خارج میں موجود نہیں ہے بلکہ زید عمر، بکر وغیرہ جزئیات کے ضمن میں موجود ہے اسی طرح مطلق حرکت ایک ماھیت کلیہ ہے اس کا وجود حرکات جزئیہ کے ضمن میں ہوگا

اورحرکات جزئیہ حادث ہیں تو مطلق حرکت جوحرکات جزئیہ کے ضمن میں ہے وہ بھی حادث ہوگا۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ ماقبل جو یہ کہا کہ حرکات جزئیہ کا حدوث مستلزم ہے مطلق حرکت کی حدوث کیلئے بلکہ اس میں تفصیل ہے علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ نے اعتراض کی تقدیریوں کی ہے کہ حدوث حرکات جزئیہ مستلزم ہے مطلق حرکت کی حدوث کے لئے اس وقت جب کہ حرکات جزئیہ جانب ماضی میں متناہی ہو جب حرکات جزئیہ جانب ماضی مین متناھی ہوگئی تو ان کے لئے بدایت متحقق ہوگئی جب حرکت جزئیہ کے لئے بدایت متحقق ہوگئی تو یہ مستلزم ہے مطلق حرکت کی بدایت کے لئے کیونکہ مطلق کے لئے خارج میں وجود نہیں ہے۔مگر جزئیات کے ضمن میں لیکن اگر جزئیات جانب ماضی میں غیر متناہی ہوتو پھر حدوث حرکات جزئیہ مستلزم نہیں ہے حدوث مطلق حرکت کیلئے کیونکہ مطلق جیسے ہر جزئی کے ضمن میں موجود ہوتا ہے اس جزئی کے لئے اگر بدایت ہے تو مطلق اس جزئی کا حکم لے لیتا ہے یعنی بدایت کو لے لیتا ہے اس طرح مطلق تمام ان جزئیات کے ضمن میں بھی موجود ہوتا ہے جن کیلئے بدایت نہیں ہے جب ان جزئیات کے ضمن میں موجود ہوگیا تو مطلق نے ان جزئیات بھی لے لیا یعنی عدم بدایت اس وقت پھر مطلق کے حکم کو حدوث لازم نہیں آیگا کیونکہ اس وقت مطلق ان جزئیات غیر متناہی کے ضمن مین ازمنہ ماضیہ کے اندر موجود رہے گا۔(حاشیہ علامہ سیالکوٹیؒ)

جواب:- علامہ خیالیؒ نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ حرکت جزئیہ موجود متناہی ہیں برھان تطبیق کی بناء پر کیونکہ برھان تطبیق امور موجود میں جاری ہوتی ہے مطلقاً چاہیں امور موجودہ متعاقبہ ہو یا مجتمعہ ہو مرتبہ ہو یا غیر مرتبہ ہو۔جب تمام جزئیات متناہی ہے تو مطلق بھی متناہی ہوگی جب مطلق بھی متناہی ہوئی تو اس کی حدوث بھی لازمی ہوگی۔

قولہ والرابع :-یہ اعتراض فلاسفہ کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جس کو شارح نے پہلے ذکر کیا کہ **الجسم والجواھر لایخلو عن الکون فی حیز۔**

اعتراض کا خلاصہ یہ ہے کہ اگر ہر جسم کا حیز میں ہونا ضروری ہو تو اجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اور اجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے اجسام کا غیر متناہی ہونا اس وجہ سے لازم آئے گا۔کہ حیز کہتے ہیں۔**ھو سطح الباطن من الجسم الحاوی المماس سطح الظاھر من الجسم المحوی** یعنی جسم محیط کی باطنی سطح جو جسم محاط کو ظاہری سطح سے متصل ہوتی ہے پانی جب کوزہ کے اندر موجود ہو تو کوزہ جو جسم محیط ہے اس کی باطنی سطح پانی جو جسم محاط ہے کی ظاہری سطح کے ساتھ متصل ہے مکان کی یہ تعریف ارسطاطالیس سے منقول ہے تو اگر ہر جسم

کا حیز میں ہونا ضروری ہوتو وہ جسم حاوی بھی کسی چیز یعنی جسم حاوی کی سطح باطن میں ہوگا۔ **علی ہذا القیاس** یہ سلسلہ **لا الی نہایہ** چلے گا۔ اوراجسام کا غیر متناہی ہونا لازم آئے گا اوراجسام کا غیر متناہی ہونا باطل ہے علامہ میبذی نے ابعاد غیر متناہیہ کے ابطال پر برھان سلمی قائم کی ہے۔

اس کو برھان سلمی اس وجہ سے کہا جاتا ہے کہ اس کی شکل وہیئت سیڑھی جیسی ہے۔ علامہ میبذی نے اس کی جو تقدیر کی ہے۔ اور محشی نے اس کی شکل بنائی ہے وہ سیڑھی جیسی ہے۔

برھان سلمی

قولہ والجواب ان الحیز عند المتکلمین :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکورہ کا جواب دیتا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ معترض نے حیز کا جو معنٰی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے نزدیک ہے لیکن متکلمین حیز سطح کو نہیں کہتے ہیں بلکہ حیز فراغ متوھم کا نام ہے یعنی وہ موہوم خلاء ہے جس کو جسم بھرا ہوا ہوتا ہے۔ جس کے اندر جسم کے ابعاد ثلاثہ سمائے ہوئے ہوتے ہیں۔

ولما ثبت ان العالم محدث و معلوم ان المحدث لابدله من محدث ضرورة امتناع ترجح احد طرفی الممکن من غیر مرجح ثبت ان له

محد ثا الخ الی قوله و قریب من هذا۔

ترجمہ:- اور جب یہ ثابت ہے کہ عالم حادث ہے اور یہ بات یقینی ہے کہ حادث کے لئے کوئی محدث ضروری ہے ممکن کے دونوں پہلو میں سے کسی ایک کا بغیر مرجح کا راجح ہونا محال ہونے کی وجہ سے تو یہ ثابت ہو گیا کہ اس کا کوئی محدث ہیاور عالم کا صانع صرف اللہ تعالیٰ ہے یعنی وہ ذات واجب الوجود ہے جس کا وجود اپنی ذات سے ہے اور کسی چیز کا محتاج نہیں اس لئے اگر وہ ممکن الوجود ہوتا تو منجملہ عالم کے ہوتا ہے پھر وہ عالم کا صانع اور عالم کی علت نہ بن سکتا ہے علاوہ اس کے عالم نام ہے ان تمام چیزوں کا جو اپنی علت کے وجود پر علامت ہوں۔

-: حل عبارت :-

قوله ولما ثبت :- اس عبارت سے شارح اس مدعیٰ کے حادث کے لئے محدث کی ضرورت ہے کی دلیل ذکر کرتے ہیں۔

دلیل کا خلاصہ یہ ہے کہ ممکن کا وجود وعدم دونوں برابر ہیں اور اگر وہ بغیر کسی صانع اور محدث کے عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئے تو ممکن کی دونوں جانب یعنی وجود وعدم میں سے ایکا دوسرے سے بغیر کسی مرجح کے راجح ہونا لازم آئے گا اور ترجیح بلا مرجح محال ہے معلوم ہوا کہ ہر حادث کا بالضرور کوئی محدت اور صانع ہوتا ہے جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح دیتے ہوئے اس کو موجود کرتا ہے۔

قوله والمحدث للعالم هو الله الخ :- اس سے قبل شارح نے دلیل سے صانع عالم کا وجود ثابت کیا تھا مصنف فرماتے ہیں کہ صانع عالم ذات باری تعالیٰ ہے۔

فائدہ:- شارح نے اللہ سبحانہ کے اسم کی تفسیر واجب کے ساتھ کی کیونکہ حق سبحانہ تمام محدثات کے لئے مبدع اور تمام سلسلہ ممکنات کے لئے مبدء ہے اور موصوف ہے وحدۃ اور قدم کے ساتھ منزہ ہے جسمیت اور عرضیت سے وہ اس کے واجب الوجود ہونے کی وجہ سے ہے۔

قوله الذی یکون وجوده من ذاته :- یعنی ذات باری تعالیٰ علت تامہ ہے وجود باری تعالیٰ کیلئے یہ بنا بر مذہب متکلمین ہے جو یہ کہتے ہیں کہ وجود واجب زائد ہے ذات واجب پر کیونکہ ہم پہلے ذات واجب کا تصور کرتے ہیں پھر اس کے وجود کو برھان سے ثابت کرتے ہیں لیکن حکماء اور صوفیہ کہتے ہیں۔ کہ وجود باری تعالیٰ عین ذات

باری تعالیٰ ہے کیونکہ یہ وجود کے اقسام میں سے اکمل قسم ہے۔

قولہ ولا یحتاج الیٰ شئی اصلا :- یعنی اپنے وجود میں کسی چیز کی طرف محتاج نہیں بعض نے یہ کہا ہے کہ نہ اپنی ذات میں کسی چیز کی طرف محتاج ہے نہ اپنی صفات حقیقہ میں کسی چیز کی طرف محتاج ہے بعض نے یہ گمان کیا کہ احتیاج فی الصفات وجوب کے منافی نہیں الذی یکون وجودہ من ذاتہ یہ پوری عبارت موصول باصلتین واجب کے لئے صفت کاشفہ ہے

قولہ از لو کان جائز الوجود الخ :- شارح اس مدعیٰ پر کہ صانع عالم واجب الوجود ہے دلیل قائم کرتے ہیں کہ اگر صانع عالم واجب الوجود نہ ہو بلکہ ممکن الوجود ہو تو اس میں دو خرابیاں لازم آتے ہیں ایک یہ کہ صانع عالم اگر ممکن ہو وہ تو خود بھی منجملہ عالم میں سے ہے عالم میں داخل ہے تو عالم کے لئے صانع نہیں بن سکتا ہے ورنہ اپنی ذات کیلئے صانع ہونا لازم آئے گا اور کسی شے کا اپنی ذات کے لئے صانع بننا محال ہے۔

دوسری خرابی یہ ہے کہ عالم اس چیز کو کہتے ہیں جو اپنے صانع کے وجود پر علامت ہو اگر صانع عالم ممکن ہوگا ممکن تو خود بھی عالم میں سے ہے تو اپنی ذات پر علامت ہونا لازم آئے گا اور شئی کا اپنی ذات پر علامت ہونا محال ہے جب صانع عالم کا ممکن ہونا باطل ہوگیا۔ تو معلوم ہوگیا کہ صانع عالم ذات واجب الوجود ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ متکلمین کے نزدیک صفات باری تعالیٰ جائز الوجود ہے کیونکہ صفات ذات واجب پر زائد ہے باوجود اس کے وجوب منحصر ہے ایک ہی ذات میں تو لازم آیگا کہ صفات عالم میں سے ہوں حالانکہ صفات عالم میں سے نہیں۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ کلام اس جائز میں ہے جو واجب کے مغایر ہو۔ یعنی واجب سے منفک ہو صفات باری تعالیٰ تو واجب تعالیٰ سے مغایر نہیں ہیں لہٰذا صفات کو لے کر اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے۔

اعتراض ۲ :- یہ وارد ہوتا ہے کہ دلیل میں جو یہ کہا۔ کہ صانع عالم اگر ممکن ہو تو وہ من جملتہ العالم ہے اس دلیل پر اعتراض ہے۔ معترض یہ کہتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ **لکان من جملته العالم**۔ عالم سے آپ کا کیا مراد ہے اگر عالم سے مراد ما ثبت حدوثہ ہے تو پھر اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ **لکان من جملته العالم** کیونکہ یہ تو جائز ہے عالم مجردات میں سے ہو اور اگر آپ کا مقصود مطلق عالم ہے تو پھر اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں جو شارح نے یہ

کہا۔کہ فلم یصلح ان یکون محدثاً للعالم کیونکہ یہ بات تو جائز ہے کہ عالم میں سے بعض وہ ہیں جس کا حدوث ثابت نہ ہو لیکن محدث ہوں ان کیلئے جن کا حدوث ثابت ہو خلاصہ اعتراض کا یہ ہے کہ استدال بطریق الحدوث غیر تام ہے۔

جواب ا:-یہ دیا گیا ہے کہ اثبات مجردات کہ ادلتہ غیر تام ہیں تو مجردات کو لیکر اعتراض نہیں کیا جا سکتا ہے۔

جواب ۲:-یہ دیا گیا ہے کہ معترض کا یہ اعتراض ہمارے لئے مضر نہیں بن سکتا کیونکہ صانع اگر جائز الوجود ہو تو سلسلہ ممکنات کو قطع کرنے کیلئے اس کا انتہاء واجب تک ضروری ہے تو پھر ہمارا مدعیٰ ثابت ہو گیا۔

جواب ۲:- یہ دیا گیا ہے کہ محدث سے مراد محدث بالذات ہے باری تعالیٰ ہے یعنی بغیر اس کے کہ واسطہ ہو اگر محدث جائز الوجود ہو۔تو مطلق عالم میں سے ہوگا جب مطلق عالم میں سے ہوگا تو محدث بالذات نہیں بن سکتا ہے بلکہ واسطہ ہوگا ۔ فلا ورود للا اعتراض

و قریب من هذا مایقال ان مبدی الممکنات باسرها لا بدان یکون واجباً اذلو کان ممکناً لکان من جملته الممکنات الخ الی

قوله و من مشهور الادله:-

ترجمہ:-اور اس سے قریب وہ دلیل بھی ہے جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت کا واجب الوجود ہونا ضروری ہے۔اس لئے کہ اگر وہ ممکن ہوا تو وہ منجملہ ممکنات کی ہوگئی پھر وہ ممکنات کے لئے علت نہیں ہوگی اور بعض لوگوں کو یہ وہم ہوا ہے کہ یہ وجود صانع پر ایسی دلیل ہے جس میں ابطال تسلسل کی حاجت نہیں پڑتی ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اس میں بطلان تسلسل کی ایک دلیل کی طرف اشارہ ہے اور وہ یہ ہے کہ اگر سلسلہ ممکنات لا الیٰ نہایہ مرتب شکل میں موجود ہو تو غیر متناہی ممکنات کا سلسلہ کسی علت کا محتاج نہیں ہوگا اور نہ وہ خود سلسلہ ہو سکتا ہے اور نہ اس سلسلہ غیر متناہی کا بعض ہو سکتا ہے اس لئے کہ شئی کا خود اپنے لئے علت ہونا لازم آتا ہے جو کہ محال ہے بلکہ علت اس سلسلہ ممکنات سے باہر ہوگی تو وہ واجب

ہوگی پھر سلسلہ ختم ہوجائے گا۔

-: حل عبارت :-

قولہ و قریب من ھذا :-ھذا کا مشارالیہ ماقبل وہ دلیل ہے جس کو شارع نے از لو کان جائز الوجود سے بیان کی تھی شارح کا مقصد یہ ہے کہ جو دلیل پہلے بیان کی گئی اور جو دلیل ابھی سے بیان کی جاتی ہے ان دونوں دلیلین کا حاصل ایک ہے۔لیکن اتنا فرق ہے کہ دلیل اول بطریق حدوث تھی اور دلیل ثانی بطریق امکان ہے دلیل اول کا حاصل یہ تھا کہ مبدء العالم اگر جائز ہوں من جملتہ العالم ہوگا۔تو وہ مبدء بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا ہے کیونکہ اس میں یہ خرابی لازم آئیگی کہ شئی اپنی ذات کیلئے علت بن جائیگی اور دلیل ثانی کا حاصل یہ ہے کہ مبدی الممکنات اگر جائز ہوں تو جملتہ الممکنات میں سے حاصل ہوگا اس میں ممکنات کیلئے مبدی بننے کی صلاحیت نہیں ہے دونوں دلیلین میں وجہ قرب ظاہر ہے فرق صرف حدوث اور امکان کے لحاظ سے ہے لیکن دلیل ثانی زیادہ قوی ہے جیسے کہ بیان کی جائے گی۔

قولہ وقد یتوھم الخ :-اس عبارت سے شارح ایک توھم کو ذکر کر کے پھر اس کو رد کرنا چاہتے ہیں یہ متوھم صاحب مواقف ہے صاحب مواقف یہ کہتے ہیں کہ اثبات واجب الوجود کی دلیل ابطال تسلسل پر موقوف نہیں ہے بلکہ بغیر ابطال تسلسل کے بھی دلیل قائم کی جاسکتی ہیدلیل یوں بیان کی جاتی ہے کہ تمام ممکنات کی علت اگر ممکن ہوتو وہ بھی چونکہ ممکنات میں داخل ہے تو اس کا اپنی ذات کیلئے علت بننا لازم آئے گا اور شئی کا اپنی ذات کیلئے علت بننا محال ہے تو معلوم ہوا کہ ممکن علت نہیں بن سکتا جب ممکن علت نہیں بن سکتا ہے تو علت ایک ایسی ذات ہے جو ممکنات سے خارج ہے وہی ذات واجب الوجود کی ہے اس دلیل میں بطلان تسلسل کی تکلیف نہیں اٹھانا پڑی ہے۔

قولہ و لیس کذالک :-اس عبارت سے شارح صاحب مواقف کے توھم کو رد کر کے کہتے ہیں کہ ایسا نہیں جیسے کہ متوھم کو توھم ہوچکا ہے اس لئے کہ بطلان تسلسل پر دلیل یہ ہے کہ اگر غیر متناہی ممکنات مرتب شکل میں موجود ہوں تو ان ممکنات غیر متناھیہ کے مجموعہ کی علت یا تو خود مجموعہ ہوگا یا مجموعہ کا بعض ہوگا اور دونوں احتمال باطل ہے اگر مجموعہ سلسلہ علت ہو مجموعہ سلسلہ کے لئے تو **علیتہ الشئی النفسہ** یعنی شی کا اپنے لئے علت ہونا لازم آئیگا اور دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ اگر مجموعہ سلسلہ کی علت مجموعہ کا بعض ہو تو یہ بعض بھی اس میں داخل ہے تو وہ بعض اپنے لئے بھی علت ہوگا اور شئی کا اپنے لئے علت ہونا باطل ہے حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں تقدم الشئی لنفسہ کی خرابی لازم آئیگی

اور دوسری صورت میں شئی کا اپنے نئے اور اپنے علل کیلئے علت ہونا لازم آئے گا مثلاً ہم فرض کرتے ہیں کہ الف علت ہے باء اور جیم اور دال کے لئے هلم جرا پھر ہم کہتے ہیں کہ الف تو بھی ممکن ہے اس کیلئے بھی علت کی ضرورت ہے تو اس کے علت اس کے علاوہ سلسلہ میں سے بعض ہوگا وہ بعض باء ہے تو لازم آئیگی یہ بات کہ باء علت ہو الف کے لئے جو کہ علت تھی باء کے لئے۔

قولہ بل یکون خارجاً :- جب ممکنات کی علت نہ ممکنات کا مجموعہ ہوسکتا ہے اور نہ ان کا بعض تو پھر ممکنات کی علت ان ممکنات سے خارج ہوگئی اور ممکنات سے خارج واجب الوجود ہے جو کسی بھی علت کا محتاج نہیں تو سلسلہ ختم ہو جائیگا۔

ومن مشهور الادلته برهان اتطبيق وهوان تفرض من المعلول الاخير الیٰ غير نهاية جملته ومما قبله بو احد مثلاً الخ الیٰ قوله وهٰذا الطبيق :-

ترجمہ :- اور مشہور دلیلوں میں سے برھان تطبیق ہے اور وہ یہ ہے کہ تم معلول اخیر سے الیٰ غیر النھایہ ایک مجموعہ فرض کرو اور اس سے مثلاً بقدر واحد پہلے سے الیٰ غیر نھایہ دوسرا مجموعہ فرض کرو پھر دونوں مجموعہ کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول کو دوسرے مجموعہ کے جز اول کے مقابلے میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلے میں اور اسی طرح کرتے جاؤ۔ پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جزء موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور یہ محال ہے اور اگر جملہ اولیٰ کا ہر جز کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء موجود نہیں تو جملہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں کوئی جز نہیں ہے لہٰذا جملہ ثانیہ ختم ہوکر متناہی ہوگیا اور اس سے جملہ اولیٰ کا متناہی ہونا لازم آئیگا کہ جملہ اولیٰ جملہ ثانیہ سے سرف متناہی مقدار ہی میں زائد ہے اور جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بالیقین متناہی ہی ہوتا ہے۔

-: حل عبارت :-

قوله ومن اشهر الادلته برهان اتطبيق :- بطلان تسلسل بلکہ ہر ایک چیز کے بطلان پر جو غیر متناہی ہو ممکنات میں ایک دلیل برھان تطبیق ہے۔ برھان تطبیق علم کلام کے ارکان میں ایک رکن ہے۔

قوله وهوان نفرض :- اس عبارت سے شارح برھانطبیق کی صورت ذکر کرتے ہیں۔ برھان تطبیق کی

صورت یہ ہے۔ کہ معلول اخیر سے ایک غیر متناہی سلسلہ فرض کیا جائے وہ سلسلہ تمام معلولات اور علل پر مشتمل ہو معلول اخیر اس کو کہتے ہیں جو کسی چیز کے لئے علت نہ ہو اور سلسلہ جانب صعود میں اس تک منتھی ہو چکا ہو اور معلول اخیر سے مقدار واحد پہلے سے الی غیر نھایہ دوسرا مجموعہ فرض کرہ یعنی معلول ثانی سے جو کہ علت ہے معلول اخیر کیلئے اس معلول ثانی سے ایک دوسرا مجموعہ فرض کرو جو کہ غیر متناہی ہو اب معلول ثانی سے جو مجموعہ فرض کیا گیا تھا اور وہ مجموعہ جزء ہے مجموعہ اولیٰ کیلئے جس کو معلول اخیر سے فرض کیا گیا تھا اور یہ دونوں سلسلتین جانب نزول میں متناہی ہے اور جانب صعور میں غیر متناہی ہے۔ پھر دونوں سلسلتین کو اس طرح تطبیق دو کہ پہلے مجموعہ کے جزء اول ثانی کے جزء اول کے مقابلہ میں کرو اور ثانی کو ثانی کے مقابلہ میں اسی طرح لاالیٰ نھایہ کرتے جاؤ پس اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلے میں جملہ ثانیہ میں کوئی جز موجود ہے تو ناقص زائد کے برابر ہوگا اور ناقص کا زائد کے ساتھ برابر ہونا محال ہے اور اگر جملہ اولیٰ کے ہر جزء کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں جزء موجود نہیں تو جملہ اولیٰ میں ایسا جزء پایا گیا جس کے مقابلہ میں جملہ ثانیہ میں کوئی جز نہیں ہے۔ لہٰذا جملہ ثانیہ ختم ہو کر متناہی ہو گیا اور جملہ ثانیہ کا متناہی ہونا مستلزم ہے جملہ اولیٰ کے متناہی ہونے کو کیونکہ جس جزء سے پہلے ہی ثانیہ ختم ہو گیا تھا اس جزء کے بقدر جملہ اولیٰ اس سے زائد تھا اور قانون یہ ہے **الزائد على المتناهي بقدر المتناهي**، متناہی یعنی جو کسی متناہی سے متناہی مقدار میں زائد ہو وہ بھی متناہی ہوتا ہے حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے کیونکہ ہم نے دونوں سلسلتین کو غیر متناہی فرض کیا تھا۔

فائدہ:- برھان تطبیق کی یہ صورت متکلمین کی رائے کے مطابق ہے لیکن حکماء نے اس میں دو شرطیں لگائیں ہیں پہلی شرط یہ ہے کہ امور غیر متناھیہ خارج میں موجود ہو اگر خارج میں موجود نہیں ہو تو برھان تطبیق تام نہیں ہو سکتا کیونکہ جملتین کا واقع ہونا ایک کے اجزاء کا دوسرے کے اجزاء کے مقابل ہونا وجود خارجی میں نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ اجزاء مجتمع نہیں ہیں اس طرح ذہن میں بھی نہیں ہو سکتا ہے کیونکہ ذہن میں بھی ان اجزاء کا تفصیلاً موجود ہونا محال ہے لیکن متکلمین کی طرف سے یہ جواب دیا گیا ہے کہ ان اجزاء کا وجود خارجی کے تحت داخل ہونا کافی ہے اگرچہ علی سبیل تعاقب ہو۔

وهذا تطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود دون ماهو وهمي

محض فانه ینقطع بانقطاع الخ الیٰ قوله الواحد

ترجمہ:- اور یہ تطبیق صرف ان چیزوں مین ممکن ہوگی جو وجود کے اندر آجائیں نہ کہ ان چیزوں میں جو خالص وھمی ہیں اس لئے کہ وہ چیزیں وھم کے متناھی ہونے سے متناھی ہو جائیں گے لہٰذا مراتب عدد کے ذریعے نقص نہیں وارد ہوگا اسی طرح سے کہ ایسے دو جملوں کو باہم تطبیق دیا جائیے جن میں سے ایک جملہ واحد سے شروع ہوکر غیر متناہی ہو اور دوسرا اثنین سے شروع ہوکر غیر متناہی ہو اور نہ یہی معلومات الٰہیہ اور مقدورات الٰہیہ کے ذریعے نقص وارد ہوگا کہ اولیٰ زائد ہے۔ ثانیہ سے باوجودیکہ دونوں غیر متناہی ہیں اور یہ اس لئے ہے کہ اعداد اور معلومات الھیہ اور مقدورات الھیہ کے غیر متناہی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ کسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہوتے کہ اس کے اوپر دوسرے کا تصور نہیں کیا جاسکے۔ یہ مطلب نہیں کہ غیر متناہی وجود خارجی میں داخل ہیں اس لئے کہ یہ تو محال ہے۔

-: حل عبارت :-

قوله وهذا تطبيق انما يكون :-اس عبارت سے شارح برھان تطبیق پر وارد ہونے والے ایک شک کا جواب دینا چاہتے ہیں شک یہ ہے کہ برھان تطبیق کو اگر تام اور درست تسلیم کی جائے تو اعداد اور معلومات باری تعالیٰ اور مقدورات باری تعالیٰ کا متناہی ہونا لازم آئیگا۔ حالانکہ اس پر اجماع ہے کہ اعداد اور معلومات باری تعالیٰ اور مقدورات باری تعالیٰ غیر متناہی ہیں تو برھان تطبیق کو صحیح مان لینے کی صورت میں خلاف اجماع لازم آئے گا اعداد میں برھان تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ اعداد کا ایک غیر متناہی سلسلہ واحد سے فرض کیا جائے اور دوسرا غیر متناہی سلسلہ اثنین سے فرض کیا جائے۔ پھر سلسلتین میں اس طرح تطبیق دی جائے۔ کہ سلسلہ ثانیہ کی پہلی اکائی کے مقابلے میں سلسلہ اولیٰ کی پہلی اکائی اور سلسلہ ثانیہ کی دوسری اکائی کے مقابلے میں اولی کی ثانی اکائی کو ثانیہ کی تیسری اکائی کے مقابلے میں اولیٰ کی تیسری اکائی کو لایا جائے۔ علیٰ ھذا القیاس اس طرح

سلسلہ اولیٰ	۱	۲	۳	۴	۵	۶	۷	لاالیٰ نھایہ
سلسلہ ثانیہ	۲	۳	۴	۵	۶	۷		لاالیٰ نھایہ

ان دونوں سلسلتین کو فرض کرنے کے بعد ہم پوچھتے ہیں کہ سلسلہ اولیٰ کی ہر اکائی کے مقابلے میں ثانیہ کے اندر اکائی

موجود ہے یا نہیں اگر موجود ہے تو ناقص اور زائد کا برابر ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف مفروض ہے اور اگر موجود نہیں تو سلسلہ ثانیہ کا متناہی ہونا لازم آئیگا اور سلسلہ ثانیہ کا متناھی ہونا متلزم ہے سلسلہ اولیٰ کے متناھی ہونے کو کیونکہ سلسلہ اولیٰ سلسلہ ثانیہ سے بقدر متناھی یعنی بقدر واحد زائد ہے اور قاعدہ ہے کہ الزاید علی المتناھی یقدر المتناھی اسی طرح معلومات الھیہٗ اور مقدورات الھٰیہ میں بھی برھان تطبیق جاری ہوگی۔

بیان الفوائد

فائدہ :- معلومات باری تعالیٰ بنسبت مقدورات باری تعالیٰ کے اکثر ہیں کیونکہ سبحانہ کی ذات معلوم ہے اس کے لئے لیکن مقدور نہیں ہے اسی طرح محالات معلوم ہیں باری تعالیٰ کیلئے لیکن مقدور نہیں علامہ عبدالعزیز فرھاریؒ لکھتے ہیں کہ عام لوگ جب اس بات کو سنتے ہیں تو سخت سے سخت انکار کر دیتے ہیں وہ یہ گمان کر دیتے ہیں کہ اگر اس بات کو تسلیم کی جائے کہ معلومات باری تعالیٰ زاید ہے بنسبت مقدورات باری تعالیٰ کے تو یہ مستلزم ہے عجز کو اللہ تعالیٰ تو عجز سے پاک ہے علامہ صاحب لکھتے ہیں کہ ان لوگوں سے میں نے سنا ہے جو یہ کہتے ہین کہ اللہ تعالیٰ اس پر قادر ہے کہ اپنا شریک پیدا کر دیں علامہ صاحب ان زاعمین کی مثال دیتے ہیں کہ انکی مثال اس آدمی کی سی ہے کہ جس نے ایک قصر بنایا اور پورے شہر کو منھدم کیا جبکہ انھوں نے توحید جو کہ اعظم اصول اسلام میں سے ہے اپنے وھم فاسد کی وجہ سے باطل کر دیا اور آپ کو معلوم ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق محال کے ساتھ محال ہے اور عجز تو اس وقت لازم آتا اگر ارادہ کرتے لیکن طاقت نہیں رکھتے انتھٰی کلام العلامہ معلومات اور مقدورات میں تطبیق کی صورت یہ ہوگی کہ ایک سلسلہ معلومات غیر متناھیہ کا فرض کرتے ہیں اور دوسرا سلسلہ مقدورات غیر متناھیہ کا فرض کرتے ہیں اب سلسلہ اولیٰ کے ہر معلوم کے مقابلہ میں سلسلہ ثانیہ میں کوئی مقدور موجود ہے یا نہیں اگر ہے تو ناقص یعنی مقدورات اور زائد یعنی معلومات کا برابر ہونا لازم آئیگا اور اگر ہر معلوم کے مقابلے میں مقدور نہیں تو سلسلہ ثانیہ یعنی مقدورات کا متناھی ہونا لازم آئیگا اور ثانیہ کا متناھی ہونا مستلزم ہے سلسلہ اولیٰ کے متناھی ہونے کو اس قاعدہ کی وجہ سے جو پہلے گزر چکا کہ الزائد علی المتناھی بقدر المتناھی متناھی خلاصہ یہ ہے کہ اگر برہان تطبیق کو درست مان لیا جائے تو مقدورات اور معلومات الھٰیہ اور مقدورات الھٰیہ کا متناھی ہونا لازم آئیگا اور یہ خلاف اجماع ہے (بیان الفوائد)

قولہ والتطبیق انما یجری الخ :- اس عبارت سے شارح شک مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں خلا

صہ جواب کا یہ ہے کہ برہان تطبیق ان امور غیر متناھیہ میں جاری ہوگی جو بالفعل خارج میں موجود ہوں امور وھمیہ اور امور اعتباریہ میں جاری نہ ہوگی کیونکہ امور وھمیہ وھم کے متناھی ہونے سے متناھی ہو جائیں گی قوت واھمہ متناھی ہونے کی وجہ سے امور غیر متناھی کا استحضار نہیں کر سکتی معترض نے جو اعداد اور معلومات الٰھیہ اور مقدورات الٰھیہ کو لیکر اعتراض کیا تھا وہ اعتراض وارد نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ اعداد اور معلومات الٰھیہ اور مقدورات الٰھیہ کے غیر متناھی ہونے کا مطلب یہ نہیں کہ وہ غیر متناہی شکلمیں بالفعل موجود ہے۔ بلکہ ان غیر متناھی کا مطلب یہ ہے کہ اعداد اور معلومات اور مقدورات کسی ایسی حد پر پہنچ کر ختم نہیں ہو جاتے ہیں کہ اس کے بعد اوپر مزید کا تصور نہیں کیا جائے علامہ عبدالعزیز فرھاری اس کی مثال یوں پیش کرتے ہیں مثلاً آپ نے ایک عدد کا تصور کیا ایک کروڑ عدد کو لے لو پھر آپ نے اس کو اس عدد سے ضرب دے دیا درختوں کے پتوں کے عدد میں اور دریا کے قطرات کے عدد میں اور بارش کے قطرات میں اور زمین اور پہاڑ کی مثاقیل میں اور ریت کے ذرات میں اور ستاروں میں اور حیوانات کی نفوس میں تو ان تمام پر زیادتی ممکن ہے تصور میں بھی وجود میں بھی غیر متناہی کا یہی معنی ہے۔ باوجود اس کے کہ عدد میں سے جو موجود ہے وہ محصور ہے چاہے خارج میں محصور ہو چاہے ذہن میں محصور ہو خارج میں تو اس وجہ سے محصور ہے کہ محصورات متناہی ہیں ذہن میں اس وجہ سے محصور ہے کہ ذہن غیر متناہی کا انحصار نہیں کر سکتا ہے۔ یہی معلومات اور مقداروت کے بھی ہیں **انتھی کلام العلامہ**

فائدہ :- اس جواب پر علامہ عبدالحکیم سیالکوٹیؒ نے جو روشنی ڈالی ہی اس کو ذکر کرنا فائدہ سے خالی نہیں ہوگا۔ علامہ سیالکوٹی فرماتے ہیں کہ برھان تطبیق امور اعتباریہ میں جاری نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ برھان تطبیق جاری ہونے کیلئے ضروری ہیکہ نفس الامر میں سلسلہ کے احاد متحقق ہوتا کہ عقل ان احاد سے جملتین کو حاصل کرے پھر ان جملتین میں وقوع انطباق کو فرض کردیں جب عقل ان جملتین میں انطباق کو فرض کر دیتا ہے تو نفس الامر میں غیر متناہی کا متناہی ہونا لازم آئیگا۔ اور ناقص کا مساوی ہونا لازم آئیگا اور امور اعتباریہ کیلئے نہ تو خارج میں تحقق ہے اور نہ ذہن میں تحقق ہے خارج میں امور اعتباریہ کا متحقق نہ ہونا تو ظاہر ہے ذہن میں امور اعتباریہ اس وجہ سے متحقق نہیں کہ سلسلہ غیر متناہیہ کے آحاد اس وقت متحقق ہو جاتے ہیں جبکہ ان کا تفصیل کے ساتھ ملاحظہ کیا جائے اور ذہن امور غیر متناہیہ کو تفصیلاً حاضر کرنے پر قدرت نہیں رکھتا ہے تو آحاد کا ملاحظہ کرنا ایک حد پر جا کر منقطع ہو جاتا ہے جب آحادی کا ملاحظہ منقطع ہو گیا تو تطبیق بھی منقطع ہو گئی اور نفس الامر میں متناہی کا متناہی ہونا بھی لازم نہیں آئیگا۔ کیونکہ نفس الامر میں امور اعتباریہ متحقق نہیں ہیں انتھی کلام علامہ

سیالکوٹی (حاشیہ علامہ خیالی)

الواحد:- یعنی ان صانع العالم الخ الی قوله و بماز کرنا

ترجمہ:- صانع عالم وہ اللہ ہے جو واحد ہے اور یہ بات ناممکن ہے کہ واجب الوجود کا مفہوم ذات واحد کے علاوہ کسی پر صادق آئے اور متکلمین کے درمیان اس سلسلہ میں مشہور دلیل برھان تمانع ہے جس کی طرف باری تعالیٰ کا قول لـــو کـان فیھـمـا آلھتـہ الا اللہ لفسدتا میں اشارہ ہے اور اس کی تقدیر یہ ہے اور کہ اگر دو الہ ممکن ہوں تو ان کے درمیان تمانع بایں طور پر ممکن ہوگا کی ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے اور دوسرا زید کے سکون کا اس لئے کہ دونوں چیزوں میں سے ہر ایک فی نفسہ امر ممکن ہے اور اس طرح دونوں میں سے ہر ایک کے ساتھ ارادہ کا تعلق بھی فی نفسہ ممکن ہے کیونکہ دونوں ارادوں کے درمیان کوئی تضاد ممکن نہیں ہے بلکہ دونوں مرادوں کے درمیان تضاد ہے اور اس وقت یا تو دونوں چیزیں حاصل ہوں گی۔تو اجتماع ضدین لازم آئیگا یا نہیں ہوں گی بلکہ ایک ہی حاصل ہوگا تو ایک صانع کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور عاجز ہونا حدوث اور امکان کی علامت ہے کیونکہ اس میں احتیاج کا شائبہ ہے پس تعدد مستلزم ہے اس امکان تمانع کو جو محال کو مستلزم ہے لہٰذا تعدد بھی محال ہوگا۔ یہ تفصیل ہے اس تقدیر کی جو یوں بیان کی جاتی ہے کہ دونوں میں اگر ایک دوسرے کی مخالفت پر قادر نہیں ہوگا تو اس کا عاجز ہونا لازم آئیگا اور اگر قادر ہوگا تو دوسرے کا عاجز ہونا لازم آئیگا۔

-: حل عبارت :-

قوله الواحد :- امام اشعری سے منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ عدد کے لحاظ سے واحد ہے لیکن اس پر بعض نے انکار کرتے ہوئے اشعری کے قول کو رد کیا ان منکرین میں سے ایک ابو العباس قلانسی ہے وجہ انکار یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ عدد کے لحاظ سے واحد ہے تو لازم آئیگی یہ بات کہ اللہ تعالیٰ معدودات میں داخل ہو اور معدودات میں جو چیز داخل ہو وہ عدد کے ملانے سے زیادہ ہوتی ہے اور بغیر عدد کے کم ہو جاتی ہے دوسری وجہ انکار یہ ہے کہ ہر عدد متناہی ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات غیر متناہی ہے لیکن ابو العباس قلانسی کی ان دلائل کے مختلف جوابات دیئے ہیں پہلی دلیل کا جواب یہ دیا کہ واحد معدود غیر کے ساتھ ہوتے ہوئے بھی اپنی وحدت پر باقی ہے دوسری دلیل کا جواب یہ دیا کہ اللہ تعالیٰ کا غیر متناہی ہونے کا معنی یہ نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے کثرت ہے یہ تو شرک ہے ہاں اگر ابولعباس دلیل کو یوں قائم کرتے کہ اگر اللہ تعالیٰ کو معدودات میں داخل شمار کیا جائے تو اس میں سوء ادب ہے۔تو پھر انکار کے لئے کوئی وجہ ہو سکتی ہے جیسے کہ روایت میں وارد ہے کہ کسی

شخص نے اللہ اور اس کے رسول کو ایک ضمیر میں جمع کیا تو نبی کریمؐ نے اس شخص پر انکار فرمایا امام اشعری کے کلام کی یہ توجیہ کی گئی ہے کہ اشعری کی مراد یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جزئی حقیقی ہے واحد بالنوع یا واحد بالجنس نہیں ہے۔

قولہ یعنی ان صانع واحد فلایمکن ان یصدق :-اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے۔ جو مصنف پر وارد ہوتا ہے۔

اعتراض:- یہ وارد ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں استدراک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ تو علم ہے جزئی حقیقی کیلئے ثبوت وحدت ضروری ہے کیونکہ جزئی حقیقی تو واحد ہی ہوتی ہے تو پھر الواحد کہنے کی کیا ضرورت ہے۔

جواب:- یہ دیا گیا ہے جزئی حقیقی کیلئے جو ثبوت وحدت ضروری ہے وہ جزئی حقیقی کی ذات شخصیہ میں ہے نہ کہ اس کی صفت میں یہاں پر وحدت سے مراد اس کی صفت میں وحدت ہے نہ کہ ذات شخصیہ میں اور صفت سے مراد واجب الواجود ہے۔

قولہ والمشھور فی ذالک :-ذالک کی مشار الیہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس کا مشار الیہ وحدۃ الصانع ہے جیسے کہ تمانع کے ساتھ مناسب بھی یہی ہے اور مصنف کے کلام کے ساتھ بھی موافق ہے مصنف نے جو یہ کہا **ولمحدث للعالم ھو اللہ** بعض نے یہ کہا کی ذالک سے اشارہ وحدۃ الواجب کی طرف ہے لیکن اس قول پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ احتمال تو ہے کہ احدالواجبین صانع ہو اور دوسرا واجب معطل ہو یا ایک واجب قادر دوسرا صانع موجب ہو اس کا ایجاب دوسرے کی قدرت کے موافق ہو پھر تو ان دونوں کے درمیان تمانع نہیں رہا اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا کہ مدعیٰ یہ ہے کہ واجب جو کہ موصوف ہے صنع اور قدرت کے ساتھ وہ ایک ہے دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ تعطل اور ایجاب نقص ہے وجوب کے منافی ہے۔

قولہ بین المتکلمین برھان اتمانع المشار الیہ بقول تعالیٰ الخ :-اس آیت کا ظاہر دلیل ظنی ہے عام امت اس پر قناعت کر لیتے ہیں اور اس کا باطن برھان یقینی ہے حدیث میں وارد ہے **لکل آیتہ ظھر و بطن رواہ القربانی عن الحسن مرسلا**

قولہ و تقدیرہ انہ لو امکن الھان الخ :- بعض نے لامکن کی بجائے لووجد کہا لیکن زیادہ صحیح یہ ہے کہ لوامکن کہا جائے کیونکہ کمال توحید یہ ہے کہ امکان شرعی کی نفی کی جائے۔

قوله لامكن بينهما تمانع بان يريد احدهما الخ :-اس عبارت سے برھان تمانع کو پیش کیا جاتا ہے۔حاصل اس کا یہ ہے۔کہ اگر دونوں صانع ممکن ہوں تو ان دونوں کے درمیان تمانع ممکن ہوگا مثلاً جس وقت ایک زید کی حرکت کا ارادہ کرے دوسرا صانع زید کے سکون کا ارادہ کرے ممکن ہے۔اس لئے کہ زید ایک جسم ہے اور ہر جسم میں حرکت اور سکون دونوں ممکن ہیں لہٰذا زید کی سکون اور حرکت میں ہر ایک اپنی ذات کے اعتبار سے ممکن ہے تو جس صانع نے زید کی حرکت کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا اردہ کیا اور جس صانع نے زید کے سکون کا ارادہ کیا اس نے بھی ممکن کا ارادہ کیا اسی طرح ہر صانع کا کے ارادہ حرکت اور سکون میں سے ہر ایک کے ساتھ تعلق بھی ممکن ہے کیونکہ دونوں اردوں میں تضاد ممکن نہیں ۔ کیونکہ ارادہ حرکت ایک صانع کا ہے اور ارادہ سکون دوسرے کا ہے تضاد تو اس وقت ہے جب دونوں ارادوں کا محل ایک ہوتا۔ہاں تضاد دونوں مرادوں یعنی حرکت اور سکون میں ہے اب احتمالات تین ہیں۔

پہلا احتمال یہ ہے کہ صانع کی مراد پوری ہو کہ زید حرکت بھی کرے اور ساکن بھی رہے یہ اجتماع الضدین ہونے کی وجہ سے محال ہے دوسری صورت یہ ہے کہ دونوں صانع میں سے کسی کی مراد پوری نہ ہو۔یعنی نہ زید حرکت کرے نہ ساکن ہو یہ ارتفاء الضدین ہونے کی وجہ سے محال ہے تیسری صورت یہ ہے کہ ایک کی مراد پوری ہو اور دوسرے کی مراد پوری نہ ہوگی وہ عاجز ہوا کیونکہ عاجز ممکن ہونے کی علامت ہے اور حادث اور ممکن صانع عالم نہیں ہوسکتا تو ایک ہی صانع ہوا دو صانع ہونا باطل ہوگیا۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہیکہ صانعین میں سے ایک کی مراد کا پورا نہ ہونا مستلزم نہیں ہے اس کے عجز کیلئے کیونکہ اگر مراد کا پورا نہ ہونا مستلزم ہو۔عجز کیلئے پھر تو لازم ہے کہ معتزلہ قائل ہو عجز باری تعالیٰ کے ساتھ کیونکہ معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ نے فاسق کی اطاعت کا ارادہ کیا ہے باوجود اس کے کہ نہ تو فاسق نے اطاعت کی اور نہ کافر نے ایمان لایا۔

جواب :- یہ ہے کہ معتزلہ عجز باری تعالیٰ کے قائل نہیں ہیں کیونکہ ان نزدیک ارادہ دو قسم پر ہیا یک ارادہ قطعیہ جس کو ارادہ قسر سے تعبیر کرتے ہیں دوسرا ارادہ تفویض ہے ارادہ قسر میں تخلف جائز ہے۔فاسق کی اطاعت کے ساتھ جس ارادہ کا تعلق ہے اس طرح کافر کے ایمان کے ساتھ جس ارادہ کا تعلق ہے وہ ارادہ تفویض ہے اس میں تخلف جائز ہے نہ کہ ارادہ قسر جس میں تخلف جائز نہیں ہے

(حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

قولہ و ھذا تفصیل ما یقال ان احدھما ان لم یقدر الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ برھان تمانع کی جو تقریر ذکر کی گئی ہے اسکی مختصر تقریر یوں کی گئی ہے کہ اگر دو الٰہ ممکن ہوں۔ تو ان میں سے ایک الٰہ اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر نہ ہو تو عاجز ہوگا اور عاجز الٰہ نہیں ہو سکتا اور اگر دوسرے کی مخالفت پر قادر ہوں۔ بایں طور کہ دوسرا الٰہ جو کام کرنا چاہتا ہے اس کو نہ کرنے دیں تو دوسرا الٰہ عاجز ہونے کی وجہ سے الٰہ نہیں ہو سکتا۔ لامحالہ ایک ہی الٰہ ہوگا۔

وبما ذکرنا یندفع ما یقال الیٰ قولہ و علم :-

ترجمہ :- اور اسی تقدیر سے جو ہم نے ذکر کی ہے وہ اشکالات دفع ہو جاتے ہیں جو یوں بیان کئے جاتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں بغیر تمانع کے باہم اتفاق رکھیں یا ان کے درمیان تمانع اور اختلاف مستلزم ہونے کی وجہ سے ناممکن ہو یا یہ کہ دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہو جیسے ایک ہی زید کی حرکت اور اس کے سکون کا ایک ساتھ ارادہ کرنا۔

-: حل عبارت :-

قولہ و بماز کرنا :- شارح فرماتے ہیں کہ برھان تمانع کی جو تقریر ہم نے ذکر کی ہے اس سے مختلف اشکالات دفع ہو جاتے ہیں مثلاً ان اشکالات میں سے ایک اشکال یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ دونوں صانع بغیر تمانع و ٹکراؤ کے متفق اور متحد ہو جائیں اس اشکال کو شارح نے **لامکن بینھما لاتمانع** کہہ کر دفع کر دیا کیونکہ جواز امکان تمانع کے منافی نہیں ہے برھان و دلیل تو امکان تمانع سے بھی تام ہو جاتی ہے بغیر حاجت اس بات کی طرف کہ وقوع تمانع ثابت ہو۔

قولہ او ان یکون الممانعتہ والمخالفتہ :- یہ دوسرا اشکال ہے کہ حاصل اسکا یہ ہے کہ متعدد صانع ماننے کی صورت میں ان کے درمیان امکان تمانع ہم کو تسلیم نہیں کیونکہ اس صورت میں اجتماع ضدین یا عجز لازم آئیگا جو کہ محال ہے اور جو چیز مستلزم ہو محال کیلئے وہ خود محال ہے۔ لہٰذا تمانع محال ہے۔

اس اعتراض کو شارح نے اپنے قول ان کلا منھما بنفسہ ممکن کہہ کر دفع کر دیا۔ کہ جب ایک صانع کا حرکت زید کا ارادہ کرنا اور دوسرے صانع کا سکون زید کا ارادہ کرنا دونوں ممکن ہیں اسی طرح حرکت اور سکون دونوں بھی ممکن ہیں تو دونوں صانعین میں تمانع بھی ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قولہ او ان یمتنع اجتماع الارادتین الخ :- یہ تیسرا اشکال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جس طرح ایک ہی شخص کا ایک ہی وقت میں حرکت زید اور سکون زید دونوں کا ارادہ کرنا محال ہے۔ اسی طرح ہوسکتا ہے کہ تمانع کی مثال مذکور میں بھی دونوں ارادوں کا اجتماع محال ہے اس اشکال کو شارح نے اپنے قول لا تضاد بین ارادتین کہہ کر دفع کر دیا کہ دونوں ارادوں میں کوئی تضاد نہیں کیونکہ دونوں ارادوں کا محل علیحدہ علیحدہ ہے۔ اگر تضاد ہے تو دونوں مرادوں کے اندر ہیں یعنی حرکت وسکون آپس میں متضاد ہیں۔

فائدہ:- اس مقام میں تضاد کا معنٰی اصطلاحی مراد نہیں ہے تضاد کا معنٰی اصطلاحی یہی ہے **کون الامرین الوجودین بحیث لا یجتمعان فی محل واحد من جھتہ واحدۃ ولا یتوقف تعقل احدھما علی تعقل الاخر**۔ یعنی دو امر وجودی کا اس طرح ہونا کہ محل واحد میں جہت واحدہ کے ساتھ جمع نہ ہوسکے اور ان میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے کے سمجھنے پر موقوف نہ ہو تضاد کا معنٰی اصطلاحی اس وجہ سے مراد نہیں ہے کہ ضدین کا حصول دو محل میں جائز ہے جب ایک ضد کا محل ایک ہو دوسرے ضد کا محل دوسرا ہوتا محلین چونکہ متغایر ہو گئے۔ محلین متغایرین میں ضدین کا حصول ہوسکتا ہے۔

(حاشیہ سیالکوٹی)

وعلم ان قولہ تعالیٰ لو کان فیھما آلھتہ الا اللہ لفسدتا الخ الیٰ قولہ و الآ

ترجمہ:- اور جاننا چاہیے۔ کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد لو کان فیھما آلھتہ الا اللہ لفسدتا حجت اقناعیہ ہے اور تلازم عادی ہے جیسا کہ یہی دلائل خطابیہ کے مناسب ہے کیونکہ متعدد حاکم ہونے کے وقت تمانع اور ایک دوسرے پر غلبہ حاصل کرنے کی کوشش ہونے کی عادت چلی آرہی ہے جیسا کہ اس طرف اللہ تعالیٰ کا ارشاد و **لعلا بعضھم علیٰ بعض** میں اشارہ کیا گیا ہے۔

-: حل عبارت :-

قولہ حجتہ اقناعیہ:- آیت مذکورہ لو کان فیھما الا اللہ لفسدتا کو بعض لوگوں نے اس کو حجت

اقناعی قرار دیا ہے جس پر عام امت قناعت کر دیتے ہیں جن میں براھین کے سمجھنے کی صلاحیت موجود نہ ہو۔

قولہ والملازمتہ عادیتہ :- یعنی فساد کا لازم ہونا تعدد کیلئے یہ عادی ہے منسوب ہے عادت کی طرف عادت اس طور پر جاری ہے جہاں بشر کے حکام میں سے ایک سے زائد دو ہوتو عادۃً ان میں باہمی فساد واقع ہو جاتا ہے۔ بدنظمی پیدا ہو جاتی ہے اور والملازمتہ عادیتہ اس میں اس معنٰی کا بھی احتمال ہے کہ عادت الٰھی اس طور پر جاری ہے کہ جہاں بشری حکام ایک سے زائد ہوں تو ان کے درمیان تمانع کو پیدا کر دیتے ہیں۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے۔ کہ شارح کی عبارت سے یہ معلوم ہو رہا ہے کہ وہ احکام جو منسوب ہو عادت کی طرف وہ قطعی نہیں ہوتے ہیں تو اس سے یہ بات لازم آئیگی کہ نظر صحیح مفید نہ ہو۔ علم یقین کیلئے بطور نتیجہ کیونکہ نظر صحیح اور علم یقین ان دونوں کے درمیان ملازمہ عادیہ ہے اشاعرہ کے نزدیک حالانکہ یہ بات باطل ہے۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ معترض نے عادیہ کا معنٰی نہیں سمجھا ہے اس وجہ سے اعتراض کیا نتیجہ کا عادیہ ہونا اس کا معنٰی یہ ہے کہ حق سبحانہ کی عادتہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ نظر صحیح کے بعد علم یقین کو پیدا کر دیتے ہیں۔

قولہ علی ماھو اللائق بالخطابیات :- اس قیاس کو قیاس خطابی کہنے کی وجہ یہ ہے کہ خطباء اور مقررین اپنے خطبوں اور تقریروں میں اس قیاس سے استدلال کرتے ہیں کیونکہ مقصود عوام سے اپنے مدعیٰ کو تسلیم کرانا ہوتا ہے اور یہ مقصد ایسے مقدمات سے بآسانی پورا ہوتا ہے جو لوگوں کے ذہنوں میں راسخ ہو۔

والا فان ارید الفساد بالفعل ای خروجھما الخ الی قولہ لا یقال

ترجمہ :- ورنہ اگر فساد بالفعل یعنی دونوں کا اس موجودہ نظام سے نکل جانا مراد ہو۔ تو اس نظام پر اتفاق ممکن ہونے کی وجہ سے محض تعدد اس کو مستلزم نہیں ہے اور اگر امکان فساد مراد ہے تو اسکے منتفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے بلکہ نصوص آسمان کی لپیٹ دئے جانے کی شھادت دیتے ہیں پس وہ لامحالہ ممکن ہوگا۔

-: حل عبارت :-

قولہ والا فان ارید الفساد بالفعل الخ :- اس عبارت سے شارح بطور استثناء کہتے ہیں۔ کہ اگر حجت کو اقناعی وظنی تسلیم نہ کی جائے بلکہ حجت کو یقینی اور ملازمہ کو عقلی تسلیم کیا جائے تو دلیل تام نہیں بن سکتی ہے کیونکہ آیت میں لفسدتا مذکور ہے فساد سے مراد یا تو فساد بالفعل ہے یا امکان فساد مراد ہے دونوں درست نہیں بن سکتی ہیں اگر فساد سے

فساد بالفعل مراد ہو یعنی وقوع فساد تو یہ اس وجہ سے درست نہیں۔ کہ محض تعدد آلھۃ کا فساد کو مستلزم ہونا یہ قطعی اور یقینی نہیں کیونکہ ان آلھۃ کا آپس میں اتفاق واتحاد ممکن ہے جب آپس میں اتفاق واتحاد ممکن ہے۔ تو تمانع نہ رہا۔ تو فساد بالفعل بھی نہ رہے گا اور اگر فساد سے امکان فساد مراد ہے۔ تو امکان فساد کو باطل کہنا یہ درست نہیں کیونکہ نصوص شاہد ہیں آسمانوں کی لپیٹ دئے جانے اور اس موجودہ نظام کے ختم کر دئے جانے پر قرآن مجید میں ارشاد ہے یوم نطوی السماء کطیا لسجل للکتب اسی طرح والسماوات مطویات۔ واذا السماء انشقت ان نصوص میں آسمانون کے لپیٹ دئے جانے اور ان کے پھٹ جانے کی خبر دی گئی ہیں یہ تو عین فساد ہے۔

قولہ فلا دلیل علی امتناعہ :- یعنی امکان فساد کی منتفی ہونے پر کوئی دلیل نہیں بلکہ وقع فساد پر نصوص شاہد ہیں جیسے ذکر کیے گئے تو پھر یہ کہنا کہ فساد ممکن نہیں یہ کہنا درست نہیں ہے۔

قولہ فان قیل لا یقال الملازمتہ قطعیتہ والمراد الخ الیٰ

ترجمہ :- یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ تلازم قطعی ہے اور زمین وآسمان کے فساد سے مراد ان کا مکون اور موجود نہ ہونا ہے باین معنٰی کہ اگر دو صانع بالفرض موجود ہوتے تو انکے درمیان تمام کاموں میں تمانع ممکن ہوتا اور کسی مصنوع کا وجود نہ ہوتا اس لئے کہ ہم کہیں گے۔ کہ امکان تمانع صرف متعدد صانع نہ ہونے کو مستلزم ہے اور وہ کسی موضوع کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں علاوہ اس کے اگر عدم تکون بالفعل مراد ہے تو تلازم کا تسلیم نہ ہونا اگر عدم تکون باالامکان مراد ہے تو انتفاء لازم کا تسلیم نہ ہونا وارد ہوتا ہے۔

-: حل عبارت :-

قولہ لایقال :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کر کے پھر اسکا جواب دیتے ہیں۔

حاصل اعتراض یہ ہے کہ فساد کو دو قسموں میں حصر کرنا درست نہیں ہے۔ بلکہ ایک تیسرے معنٰی عدم تکون ہے۔ یعنی موجود نہ ہونا اب دلیل کی تقریر یوں ہوگی کہ اگر آسمان اور زمین میں کئی صانع ہوتے تو ان کے درمیان تمانع ممکن ہے تمام کے تمام افعال میں تو پھر ان میں سے ایک بھی صانع نہیں ہوگا۔ کیونکہ ایک دوسرے کو منع کرنے کی وجہ سے جب ایک بھی صانع نہیں ہوگا تو مصنوع بالکل موجود نہیں ہوگا حالانکہ مصنوع کا نہ ہونا باطل ہے کیونکہ وجود مصنوعات بدھی ہیں تو کئی صانع کا ہونا بھی باطل ہے پس تعدد آلھۃ اور فساد بمعنیٰ عدم تکون کے درمیان تلازم قطعی ثابت ہو گیا۔

قوله لانا نقول :-اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتا ہے حاصل جواب یہ ہے کہ امکان تمانع تعدد صانع کے محال ہونے کو تو مستلزم ہے لیکن انتفاء مصنوع یعنی کسی مخلوق کے نہ پائے جانے کو مستلزم نہیں ہے۔ کیونکہ انتفاء مصنوع کیلئے صرف امکان تمانع نہیں۔ بلکہ وقوع تمانع ضروری ہے۔ جبکہ تعدد صانع کی صورت میں امکان تمانع لازم آتا ہے وقوع تمانع کو مستلزم نہیں ہے کیونکہ ہر ممکن کا واقع ہونا ضروری ہے۔

قوله على انه يرد :- معترض نے فساد سے مراد جو عدم تکون لیا تھا اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ فساد سے مراد اگر عدم تکون بالفعل ہے یعنی آیت کا معنی یہ ہو کہ اگر متعدد الھۃ ہوتے تو آسمان و زمین بالفعل موجود نہ ہوتے اس وقت تعدد آلھۃ اور فساد بالفعل میں تلازم نہیں کیونکہ یہ ہوسکتا ہے کہ متعدد آلھۃ متفق و متحد ہوا گر امکان تمانع تو ہے لیکن امکان تمانع اور امکان اتفاق کے منافی نہیں ہے جب اتفاق و اتحاد ممکن ہے تو فساد اتحاد بالفعل کہاں سے لازم آ گیا۔

فائدہ:- شارح علامہ تفتازانی نے شرح مقاصد کے اندر کہا ہے کہ فساد سے مراد اگر عدم تکون ہے تو پھر اس کی تقدیر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر الھۃ متعدد ہو تو آسمان و زمین متکون نہیں ہوں گے کیونکہ آسمان اور زمین کا وجود یا تو مجموعہ قدرتین سے ہوگا یا قدرتین میں سے ہر ایک کو ہوگا یا قدرتین میں سے ہر ایک سے ہوگا۔ یہ تینوں کے تینوں احتمال باطل ہیں پہلا احتمال تو اس وجہ سے باطل ہے کہ جو اللہ ہوگا اس کی شان میں سے کمال قدرت ہے پھر مجموعہ قدرتین کی کیا ضرورت ہے دوسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ توارد علتین مستقلتین تو ممتنع ہے کہ ہر ایک قدرت مستقل علت ہو اور تیسرا احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ ترجیح بلا مرجح کی خرابی ہے اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ہم شق اول کو اختیار کرتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کا وجود مجموع قدرتین سے ہو چکا ہے اور باقی رہ گیا۔ اس پر اعتراض کہ یہ تو کمال قدرت کے منافی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات جائز ہے کہ وجود کا وقوع مجموع قدرتین سے باعتبار تعلق کا ارادہ ہو چکا ہے اسی طور پر کہ دوسری قدرت کیلئے بھی اس میں دخل ہوں یہ کمال قدرت کے منافی نہیں ہیں اور یا شق ثالث کو اختیار کرتے ہیں کہ آسمانوں اور زمین کی تکون فقط ایک قدرت کی وجہ سے ہو چکی ہے باقی رہ گیا ہے اعتراض کہ ترجیح بلا مرجح کی خرابی ہے اس کا جواب یہ ہے کہ قدرتین میں سے ایک نے اپنے ارادہ سے تکوین امور مفوض کئے ہو۔ دوسری قدرت کیلئے اس میں سے ایک نے اپنے ارادہ سے تکوین امور مفوض کئے ہو۔ دوسری قدرت کیلئے اور اس میں کسی قسم کا کوئی استحالہ بھی نہیں ہے۔

(حاشیہ علامہ خیالی صاحب)

فان قیل مقتضٰی کلمتہ لو انتفاء الثانی الخ الیٰ قولہ القدیم

ترجمہ :- پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ حرف لو کا مقتضٰی اول کے نہ پائے جانے کے سبب ثانی کا زمانہ ماضی میں نہ پایا جانا ہے پس لو نہیں دلالت کرتا ہے مگر اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا نہ پایا جانا تعدد کے نہ پائے جانے کے سبب ہے، ہم کہینگے ہاں یہ اصل لغت کے اعتبار سے ہے لیکن بعض دفعہ انتفاء جزاء سے انتفاء شرط پر استدلال کرنے کے لئے بھی استعمال ہوتا ہے کسی زمانہ کی تعین وتخصیص کے بغیر جیسا کہ ہمارے قول **لو کان العالم قدیماً کان** غیر متغیر میں اور آیت اسی قبیل سے ہے اور بعض دفعہ بعض لوگوں کو ایک استعمال کا دوسرے سے اشتباہ ہو جاتا ہے جس سے گڑبڑی واقع ہوتی ہے۔

-: حل عبارت :-

قولہ فان قیل مقتضٰی کلمۃ لو الخ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کرکے جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ نحاۃ کے بیان کے مطابق حرف لو کو شرط کے نہ پائے جانے کے سبب زمانہ ماضی میں جزاء کے نہ پائے جانے پر دلالت کرتا ہے جیسے لو جئتنی لاعطیتک اسکا معنٰی یہ ہے کہ انتفاء اعطاء سبب انتفاء مجیت کے ہے تو لو **کان فیھما آلھۃ الا اللہ لفسدتا** جو آیۃ ہے یہ آیۃً دال ہے اس بات پر کہ زمانہ ماضی میں فساد کا منتفی ہونا یہ سبب انتفاء تعدد کا ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ اس آیت کو حجت اقناعی قرار دینا درست نہیں ہے دو وجہ سے ایک تو یہ کہ آیت میں کلمۃ لو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ انتفاء فساد بسبب انتفاء تعدد کے ہے حالانکہ یہ تو مقصود نہیں ہے بلکہ مقصود یہ ہے کہ انتفاء فساد تو دلالت کرتا ہے انتفاء تعدد پر اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کلمۃ لو زمانہ ماضی کے ساتھ خاص ہے حالانکہ مقصود تو انتفاء الھۃ ہے تمام زمانوں میں۔

علامہ عبدالحکیم سیالکوٹی نے اس اعتراض کی تقدیر یوں کی ہے کہ کلمۃ لو چونکہ دال ہے اس بات پر کہ انتفاء ثانی زمانہ ماضی میں بسبب انتفاء اول ہے تو لازم ہے کہ یہ دونوں انتفائین یعنی انتفاء فساد اور انتفاء تعدد دونوں ایسے امر ہو کہ سامع کو معلوم ہو لیکن کلمہ لو کو جو اس پر داخل کیا گیا ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ ثانی کے لئے علت اول ہے جیسے لو جئتنی لا کرمتک اس مثال میں دونوں امر یعنی عدم اکرام اور عدم مجیئۃ سامع کو معلوم ہے لیکن یہ بتانا مقصود ہے کہ عدم اکرام

لبسبب عدم مجیئة ہے حالانکہ استدلال سے یہ مقصود نہیں ہے بلکہ استدلال سے مقصود اس بات کو بیانکرنا ہے کہ انتفاء اول با عتبار جمیع ازمنہ ماضیہ اور حالیہ اور استقبالیہ کے ہے اس دلیل سے کہ انتفاء ثانی متحقق ہے حالانکہ آیت اس بات کا فائدہ نہیں دیتا ہے تو یہ استدلال بھی نہیں ہوسکتا ہے (حاشیہ سیالکوٹی)

قوله قلنا هٰذا بحسب اصل الغة :-اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں حاصل جو اب یہ ہے کہ حرف لو کا اصلی معنیٰ وہی ہے جو معترض نے ذکر کردیا لیکن بعض دفعہ اس کے برعکسا نتفاء ثانی کے سبب انتفا ءاول پر دلالت کرتا ہے یہاں تک اعتراض اول کا دفعیہ ہوگیا۔

قوله من غير دلالته علىٰ زمان :- دران حالیکہ اول کا انتقاء کسی خاص زمانہ کے ساتھ مقید نہیں ہوتا اس سے اعتراض ثانی کا دفعیہ ہوگیا۔شارح ایک مثال پیش کرتے ہیں لو کان العالم قدیماً لکان غیر متغیر

اس مثال میں ثانی یعنی غیر متغیر ہونے کی نفی کو دلیل بنایا گیا ہے اول یعنی قدیم ہونے کی نفی پر اس طرح آیت میں حرف لو انتفاء ثانی سے انتفاء اول پر استدلال کرنے کیلئے ہے اور آیت کا معنیٰ یہ ہے اگر متعدد الھۃ ہوتے تو فساد ہوتا لیکن فساد نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ متعدد الھہ نہیں ہے۔

القديم هٰذا تصريح بما علم التزامًا الخ الىٰ قوله و فى كلام بعض المتاخرين

ترجمہ:- قدیم ہے یہ صراحت ہے اس بات کی جو التزامی طور پر معلوم ہوچکی ہے کیونکہ واجب قدیم ہی ہوگا یعنی اس کے وجود کی کوئی ابتداء نہیں ہوگی کیونکہ اگر وہ حادث بمعنیٰ مسبوق بالعدم ہوتا تو یقیناً اس کا وجود غیر سے ہوتا یہاں تک کہ بعض مشائخ کے کلام یہ ہیں کہ واجب اور قدیم مترادف ہیں لیکن یہ درست نہیں ہے دونوں کے مفہوم میں تغایر یقینی ہونے کی وجہ سے اور کلام صرف مصداق کے اعتبار سے تساوی کے بارے میں اس لئے کہ بعض لوگوں کا مذہب یہ ہے کہ قدیم بوجہ صفات واجب پر صادق آنے کے عام ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صفات پر صادق نہیں آتا اور صفات قدیمہ کے متعدد ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے محال تو صرف ذوات قدیمہ کا متعدد ہونا ہے۔

-: حل عبارت :-

قوله هٰذا تصريح بما علم الخ :-مصنف نے پہلے یہ کہا تھا و المحدث للعالم هو الله پھر

شارح نے لفظ اللہ کی تفسیر ذات واجب الوجود سے کی اور واجب الوجود کیلئے قدیم ہونا لازم ہے۔ کیونکہ واجب الوجود وہ ذات ہے جس کا وجود اپنا ذاتی ہے غیر کی وجہ سے نہیں اور جس کا وجود ذاتی ہو۔ غیر کی وجہ سے نہ ہو اس کیلئے لازم ہے کہ اس کے وجود کیلئے کوئی ابتداء نہ ہو۔ اور جس کے وجود کیلئے کوئی ابتداء نہ ہو وہ قدیم ہوتا ہے۔ اس وجہ سے اللہ کے لئے قدیم ہونا لازم ہے۔

قولہ اذلو کان حادثا :- اس عبارت سے اس بات کی دلیل قائم کرتے ہیں کہ واجب الوجود کیلئے قدیم ہونا لازم ہے حاصل یہ ہے کہ واجب الوجود اگر قدیم نہ ہو بلکہ حادث ہو حادث تو مسبوق بالعدم کو کہتے ہیں ایسی صورت میں وہ واجب الوجود نہیں رہے گا کیونکہ معدوم کا وجود ذاتی نہیں۔ بلکہ غیر کی وجہ سے ہے۔ جبکہ واجب الوجود کا وجود ذاتی ہے۔

قولہ حتی وقع فی کلام بعضھم :- شارح نے پہلے یہ کہا تھا کہ واجب لایکون الاقدیما یہ عبارت اس کے لئے غایت ہے یعنی وجوب کا قدیم کو مستلزم ہونا اس حد تک پہنچ چکا ہے کہ بعض لوگ یہ گمان کرنے لگے کہ واجب اور قدیم ان دونوں کے درمیان ترادف ہے ترادف بین اللفظین کا معنٰی ہے کہ دونوں لفظوں کا معنٰی ایک ہو جیسے قعود اور جلوس تساوی اس کو کہتے ہیں کہ لفظین میں سے ہر ایک ایک دوسرے کے مصداق پر صادق ہو چاہے دونوں کے مفہوم متحد ہو چاہے نہ ہو ناطق اور ضاحک متساوین تو ہے مترادفین نہیں ہے۔

قولہ لکنہ لیس بمستقیم :- شارح ان لوگوں کے قول کو رد کرنا چاہتے ہیں جو واجب اور قدیم کے درمیان ترادف کے قائل ہیں وجہ رد یہ ہے کہ ترادف کیلئے اتحاد فی المفہوم ضروری ہے جبکہ واجب اور قدیم کے درمیان اتحاد فی المفہوم نہیں بلکہ تغایر ہے کیونکہ واجب کا مفہوم یہی ہے کہ وہ ذات جس کا وجود لذاتہٖ ہو اور قدیم کا مفہوم یہ ہے کہ جس پر عدم نے سبقت نہ کی ہو۔ جب دونوں کے مفہوم مغایر ہو گئے تو پھر دونوں مین ترادف کہاں آ گیا۔

فائدہ:- قدماء متکلمین نے ترادف سے تساوی فی الصدق مراد لیا ہے چنانچہ شیخ ابوالمعین نے ذکر کیا ہے کہ ایمان اور اسلام یہ اسماء مترادفہ میں سے ہیں یعنی ان میں سے ہر ایک ایک دوسرے پر صادق آتا ہے پھر ایمان اور اسلام میں سے ہر ایک ایک کا علیحدہ مفہوم بیان کیا ہے۔ تو اگر قدماء متکلمین کے اس قول کو لیا جائے۔ تو پھر جن لوگوں نے واجب اور قدیم کے درمیان ترادف کا قول اختیار کیا ہے وہ درست ہے۔

(حاشیہ سیالکوٹی)

قولہ فان بعضھم زھبو :-اس عبارت سے شارح واجب اور قدیم کے درمیان نسبت کے بارے میں مشائخ کا اختلاف بیان فرمارہے ہیں جمہور کا مذہب یہ کہ واجب اور قدیم کے درمیان عموم اور خصوص مطلق کی نسبت ہے قدیم عام ہے کیونکہ وہ جس طرح ذات واجب پر صادق ہے صفات واجب پر بھی صادق ہے برخلاف واجب کے کہ وہ صرف ذات پر صادق ہے نہ کہ صفات پر کیونکہ اگر صفات پر بھی صادق آجائے تو تعدد وجباء لازم آیگا توحید کے منافی ہے۔

قولہ ولا استحالہ فی تعدد صفات القدیمہ :-اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتا ہے اعتراض یہ ہے کہ یہ لوگ تو تعدد واجب کے قول سے اپنے آپ کو بچاتے تھے لیکن تعدد قدیم ان پر لازم آیا تعدد قدیم بھی تو اہل سنت کے نزدیک محال ہے حاصل جوابیہ ہے کہ محال ذوات قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ صفات قدیمہ کا ۔

وفی کلام بعض المتاخرین کالامام حمید الدین الضریری الی قولہ ثم اعترضو۔

ترجمہ:- اور بعض متاخرین مثلاً امام حمید الدین ضریدی اور ان کے متبعین کے کلام میں اس بات کی صراحت ہے کہ واجب الوجود لذاتہٖ اللہ تعالیٰ کی صفات ہیں اور ان لوگوں نے اس بات پر کہ جو چیز قدیم ہوگی وہ واجب لذاتہٖ بھی ہوگی یہ دلیل پیش کی ہے کہ اگر وہ واجب نہیں ہوگی تو ممکن ہوگی پس وہ اپنے وجود میں کسی مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگی اور حادث ہوگی اس لئے کہ حادث کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس چیز کے کہ جس چیز کا وجود دوسری چیز کی ایجاد سے وابستہ ہو۔

-: حل عبارت :-

قولہ ع فی کلام بعض المتاخرین :-امام حمید الدین ضریدی اور اس کے متبعین کا مذہب یہ ہے کہ واجب الوجود اور قدیم ان دونوں کے درمیان نسبت تساوی ہے دونوں مصداق میں متحد ہیں ذات باری تعالیٰ اور صفات باری تعالیٰ پر صادق آتے ہین دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر ہر قدیم واجب نہ ہو تو ممکن ہوگا اور ممکن کے حق میں عدم اور وجود دونوں مساوی ہیں اور ممکن وجود کی طرف آنے میں مخصص اور مرجح کا محتاج ہوگا جو اس کے وجود کو عدم پر ترجیح

دے دیں کیونکہ ترجیح بلا مرجح تو محال ہے جب مرجح کی طرف محتاج ہوگا تو قدیم نہیں رہے گا بلکہ حادث ہوگا اور قدیم کا حادث ہونا باطل ہے لہٰذا قدیم کا ممکن ہونا بھی باطل ہے جب قدیم کا ممکن ہونا باطل ہے تو ثابت ہوگیا کہ ہر قدیم واجب ہے۔

ثم اعترضوا بان الصفات لو کانت واجبۃ الخ الی قولہ فان زعموا

ترجمہ:- پھر ان نے اعتراض کیا کہ صفات اگر واجب ہونگے تو وہ باقی ہوں گی اور بقاء ایک معنٰی ہے پس قیام معنٰی بالمعنٰی لازم آئیگا اور وہ محال ہے پھر ان لوگوں نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ کی ہر صفت ایسے بقاء کے ساتھ متصف ہوکر باقی ہے جو بقاء اس صفت کا عین ہے اور یہ بحث انتہائی مشکل ہے اس لئے کہ تعدد واجب کا قول توحید کی منافی ہے اور صفات کے ممکن ہونے کا قول متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے۔

-: حل عبارت :-

قولہ ثم عترضوا :- جو لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ صفات واجب ہیں انہوں نے خود اپنے اوپر اعتراض کیا ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ اگر صفات واجب ہیں واجب تو وہ ہے جس کا بقاء ضروری ہو پھر تو صفات باقی ہوں گی اور باقی مشتق ہے مشتق کا کسی پر اطلاق اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مبدء اور مادہ اشتقاق اس کے ساتھ قائم ہے اس لحاظ سے صفات باقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بقاء جو مبدء اور مادہ اشتقاق ہے باقی کے ساتھ قائم ہے تو اس سے یہ لازم آیا کہ بقاء جو ایک معنٰی اور عرض ہے قائم ہو صفات کے ساتھ جو صفات بھی معنٰی اور عرض ہیں تو قیام المعنٰی بالمعنٰی لازم آیا اور قیام المعنٰی بالمعنٰی محال ہے۔

قولہ فاجابوا :- جواب کا حاصل یہ ہے کہ بقاء صفت ہے بقاء اور صفت دونوں کے درمیان عینیت ہے بقاء ایک ایسی چیز نہیں جو ایک امر زائد ہو صفت سے جیسے کہ کہا جاتا ہے وجود الوجود عین وجود ہے کوئی زائد امر نہیں وجود ہے۔

قولہ وھذا الکلام فی غایتہ الصعوبتہ:-شارح فرماتے ہیں کہ یہ بحث انتہائی مشکل ہے مشکل ہونے کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ اگر واجب اور قدیم ان دونوں کے درمیان مساوات تسلیم کی جائے صفات کو واجب کہا جائے تو تعدد واجب کا قائل ہونا پڑتا ہے اور تعدد واجب کا قول توحید کے منافی ہے اور اگر قدیم کو عام اور واجب کو ذات باری تعالیٰ کے ساتھ خاص مانا جائے صفات کو واجب نہ مانا جائے بلکہ ممکن مانا جائے تو متکلمین کے اس قول کے منافی ہے کہ ہر ممکن حادث ہوتا ہے

فان زعموا انھا قدیمتہ بالزمان الیٰ قولہ القادر

ترجمہ:- پس اگر وہ یہ کہیں کہ صفات قدیم بالزمان ہے یعنی مسبوق بالعدم نہیں ہیں اور یہ حادث بالذات بمعنیٰ ذات واجب کا محتاج ہونے کے منافی نہیں ہے تو ایسی بات کا کہنا ہے جو فلاسفہ کا مذہب ہے یعنی قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کا ذاتی اور زمانی کی طرف تقسیم ہونا اور اس میں بہت سے قواعد کا ترک لازم آتا ہے اور اس کی مزید تحقیق انشاء اللہ عنقریب آئے گی۔

:-حل عبارت:-

قولہ فان زعموا:-جو حضرات صفات کو واجب نہیں مانتے ہیں بلکہ اس سے ممکن مانتے ہیں ان پر چونکہ یہ اعتراض وارد ہوتا تھا کہ اگر صفات کو ممکن مانا جائے تو کل ممکن حادث کے تحت ان کا حادث ہونا لازم آئیگا حالانکہ صفات تو حادث نہیں بلکہ قدیم ہے تو ان حضرات نے اس اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ کل ممکن حادث سے مراد حدوث ذاتی ہے قدم زمانی کے منافی نہیں تو صفات حادث بالذات ہیں کیونکہ صفات کا وجود متسند ہے ذات حق سبحانہ کی طرف اور قدیم بالزمان ہیں کیونکہ صفات کے وجود کیلئے کوئی اول نہیں ہے

قولہ فھو باطل:-شارح اس جواب کو رد کرکے کہتے ہیں کہ یہ جواب مبنی ہے مذہب فلاسفہ پر جو یہ کہتے ہیں کہ قدم اور حدوث میں سے ہر ایک کی دو قسمیں ہیں ایک ذاتی اور دوسری زمانی متکلمین کے نزدیک ہر ایک کی یہ تقسیم معتبر نہیں ہے۔

قولہ وفیہ رفض:-شارح کہتے ہیں کہ صفات کو قدیم بالزمان اور حادث بالذات کہنے میں بہت سے اسلامی قواعد کو ترک کرنا پڑتا ہے ان میں سے پہلا قاعدہ ہے کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے دوسرا قاعدہ یہ ہے کہ فاعل مختار کا معلول

حادث بالزماں ہے تیسرا قاعدہ یہ ہے کہ ایجاب یعنی بے اختیار ہونا عیب ہے ان قواعد کا ترک اس وجہ سے لازم آئیگا کہ صفات قدیمہ کا صدور اگر واجب سے اسکے اختیار سے ہوا ہے تو قاعدہ ثانیہ کا ترک لازم آیا فاعل مختار حادث بالزمان ہے اگر صفات کا صدور بلا اختیار ہوا پہلے قاعدہ کا ترک لازم آیا کہ باری تعالیٰ فاعل مختار ہے اور اگر یہ کہا جائے کہ صفات کا صدور بالایجاب ہو چکا ہے اور عالم کا صدور بالاختیار ہو چکا ہے تو قاعدہ ثالثہ کا ترک لازم آئیگا کیونکہ بے اختیار ہونا نقص اور عیب ہے۔

القادر العليم السميع البصير الخ الى قوله ليس بعرض

ترجمہ:- صانع عالم قدرت والا علم والا سمع والا بصر والا مشیت والا اور ارادہ والا ہے۔ اس لئے کہ عقل بدہی طور پر اس بات کا یقین کرتی ہے کہ عالم کو اس انوکھے ڈنگ پر مستحکم ومبنی بر حکمت نظام پر اس مستحکم کاریگری اور پسندیدہ نقش ونگار کے ساتھ پیدا کرنے والا جس پر عالم مشتمل ہے ان صفات کے بغیر نہیں ہوگا علاوہ ازیں ان صفات کے اضداد نقص اور عیب ہیں جن سے اللہ تعالیٰ کی پاکی واجب ہے۔ اور نیز شریعت نے ان کو ذکر کیا ہے اور بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں لہذا ان صفات شریعت سے استدلال کرنا درست ہے۔ مثلاً توحید ہے برخلاف وجود صانع اور کلام صانع وغیرہ صفات کے جن پر شریعت کا ثبوت موقوف ہے۔

-: حل عبارت :-

قوله الشائى :- یہ اسم فاعل ہے شاء سے لیا گیا ہے شائی اور مرید دونوں مرادف ہیں ان دونوں کو اس وجہ سے ذکر کئے کہ جو نصوص اس صفت کے ساتھ وارد ہو چکی ہیں وہ کبھی تو لفظ مشیت کے ساتھ وارد ہو چکی ہیں اور کبھی لفظ ارادہ کے ساتھ وارد ہو چکی ہے۔

قوله على هذا انمط:- یہ نون اور میم دونوں کے فتحہ کے ساتھ طریقہ اور نوع کے معنیٰ میں ہے

قوله البديع :- یہ عجیب کے معنیٰ میں ہے۔

قوله و النظام المحكم :- محکم کاف کے فتحہ کے ساتھ اس کا معنیٰ ہے الممنوع عن الفساد جو فساد سے منع کیا گیا ہو یا معنیٰ ہے **المشتمل على الحكمت** ایسا نظام جو حکمت پر مشتمل ہے۔

قوله من الافعال المتقنه:- یہ قاف کی فتح کے ساتھ اس کا معنیٰ ہے المستحکمہ، مضبوط

قوله لان بداهته العقل :-اس عبارت سے شارح چند دلائل پیش کرتے ہیں اس بات پر کہ صانع عالم مذکورہ صفات کے ساتھ کیوں موصوف ہے پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ عالم کے اس انوکھے انداز پر پیدا کئے جانے اور اس کی بناوٹ میں جن مصالح کی رعایت کی گئی ہے اس طرح عالم کے کامل واکمل نظام کو دیکھ کر آدمی اس یقین کرنے پر مجبور ہے کہ اس کو بنانے والا ہر طرح سے کامل واکمل ہے اور مذکورہ صفات کے ساتھ متصف ہے۔

قوله علیٰ ان اضداد ها نقائص :-یہ دوسری دلیل ہے تقریر اسکی یہ ہے کہ اگر صانع عالم ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہو تو لازم ہے کہ ان کے اضدار کے ساتھ متصف ہو صفات مذکورہ کے اضدار موت ہے عجز ہے جہل ہے بہرا پن ہے اندھا پن ہے ارو یہ اضدار نقائص ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ ہر قسم کے نقص اور عیب سے پاک ہے

اعتراض :-یہ وارد ہوتا ہے کہ ان صفات سے خالی ہونا یہ مستلزم نہیں اس بات کے لئے کہ پھر ان صفات کے اضدار ثابت ہو یعنی شئی اور شئی کے ضد سے خالی ہو یہ محال نہیں ہے بلکہ ممکن ہے کہ شئی اور اسکے ضد دونوں سے خالی ہو کیونکہ ہوا تمام الوان متضادہ سے خالی ہے کسی بھی رنگ کے ساتھ ھوا متصف نہیں۔

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ ثبوت حیات بدھی ہے اسی طرح ذات حیٔ کا باقی اوصاف کے ساتھ متصف ہونا بھی بدھی ہے اسی طرح جب ان صفات کے ساتھ متصف نہ ہو تو ان صفات کے اضداد کے ساتھ متصف ہونا بھی بدھی ہے۔

قوله وایضاًقدورر الشرع :- یہ تیسری دلیل ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ قرآن اور احادیث متواترہ ناطق ہیں ان صفات کی اثبات کے ساتھ یہ ایسے امور ہیں جنکو عقل محال نہیں سمجھتی ہے تو ان پر ایمان لانا واجب ہے۔

قوله و بعضها لا یتوف ثبوت الشرع علیها :-اس عبارت سے شارح ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ شریعت کی تصدیق موقوف ہے اس بات پر کہ شریعت کا واضع یعنی اللہ تعالیٰ کا ان صفات کمال کے ساتھ متصف ہو جس نے اپنی مخلوقات کے نظام اور مصلحت کیلئے شریعت کو ارسال کیا ہے۔ اب اگر ان صفات کمال کا ثبوت موقوف ہو جائے شریعت پر یہ مستلزم ہے دور کے لئے دور تو باطل ہے تو مذکورہ صفات کمال کا ثبوت پر شریعت سے استدال بھی باطل ہے شارح نے یہ عبارت لا کر اس اعتراض کو دفع کیا جواب کا حاصل یہ ہے کہ بعض صفات ایسی ہیں جن پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں۔ مثلاً توحید باری تعالیٰ ہے توحید ایسی صفت ہے کہ جس پر شریعت کا ثبوت موقوف نہیں ایسی صفات کے ثبوت پر شریعت سے استدال درست ہوگا۔ اور بعض ایسی صفات ہیں کہ جن پر شریعت کا ثبوت

موقوف ہے جیسے وجود صانع اور علم ارادہ قدرت ان صفات کے ثبوت میں شریعت سے سے استدلال درست نہیں ہوگا کیونکہ دور لازم آئیگا۔

لیس بعرض لانه لایقوم بذاته الخ الیٰ قوله و هذا مبنی

ترجمہ:- عرض نہیں ہے۔ اس لئے عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ وہ ایسے محل کا محتاج ہوتا ہے جو اس کو قائم رکھتا ہے پس وہ ممکن ہوگا اور اس لئے کہ عرض کا بقاء محال ہے ورنہ بقاء ایسا معنیٰ ہوگا جو عرض کے ساتھ قائم ہوگا تو قیام معنی بالمعنی لازم آئیگا اور یہ محال ہے اس لئے کہ عرض کا کسی شئی کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس عرض کا تحیز راس شئی کے تحیز کا تابع ہے اور عرض کا اپنا کوئی ذاتی تحیز ہوتا ہی نہیں کہ دوسرا اس کا تابع ہو کر متحیز ہو۔

-: حل عبارت :-

قوله لانه لا یقوم بذاته :- اس عبارت سے شارح صانع عالم کے عرض نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ عرض قائم بذات نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود میں کسی محل کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہیا گر صانع عالم کو عرض مانا جائے تو اس کا ممکن ہونا لازم آئیگا۔ اور صانع کا ممکن ہونا باطل ہے۔ تو صانع کا عرض ہونا بھی باطل ہے۔

فائدہ:- اشاعرہ کے نزدیک عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا ہے بلکہ معدوم ہوتا ہے ہر آن میں اس کا مثل پیدا ہوتا ہے لیکن اشاعرہ پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہ کہنا کہ عرض دو زمانوں تک باقی نہیں رہ سکتا ہے یہ کہنا درست نہیں ہے کیونکہ ہم کسی کپڑے کو دیکھتے ہیں کہ اس کا رنگ باقی ہے دو زمانوں تک اشاعرہ اس اعتراض کا یہ جواب دیتے ہیں کہ یہ حس کی غلطی ہے ورنہ رنگ باقی نہیں رہ سکتا ہے علامہ عبدالعزیز فرھادی لکھتے ہیں کہ مناسب یہ تھا کہ اس دلیل کو چھوڑ دیتے کیونکہ اس کا اثبات مشکل ہے باوجود اس کے کہ حق سبحانہ کا عرض نہ ہونا بدھیات میں سے ہے جب واجب اور عرض دونوں کا مفہوم تصور کیا جائے تو یہ بدھیات واضحہ میں سے ہے کہ واجب عرض نہیں۔

قوله و الالکان البقاء الخ :- اس سے پہلے شارح نے کہا تھا کہ عرض قائم بذات نہیں عرض کیلئے بقاء نہیں اب بطور استثنا کے کہتے ہیں کہ اگر عرض باقی ہو تو بقاء جو ایک معنیٰ ہے وہ قائم ہوگا عرض کے ساتھ یہ تفصیل بھی گزر چکی ہے کہ مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جس کے ساتھ ماخذ اشتقاق قائم ہو تو عرض کے باقی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ بقاء جو قائم بالغیر ہونے کی وجہ سے معنیٰ ہے اس عرض کے ساتھ قائم ہے اور عرض بھی معنیٰ ہے۔ تو قیام المعنیٰ بالمعنیٰ لازم آیا۔

حالانکہ قیام المعنیٰ بالمعنیٰ محال ہے۔

قولہ لان قیام العرض بالشئی الخ :-اس عبارت سے شارح اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ قیام العرض بالعرض کیوں محال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ عرض کا محل کے ساتھ قائم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ کہ عرض تحیز میں یا اشارہ حسیہ قبول کرنے میں اس محل کا تابع ہے اب اگر وہ محل بھی عرض ہے تو تحیز اور اشارہ حسی قبول کرنے میں وہ دوسرے محل کا تابع ہوگا اور جو خود تحیز میں دوسرے کا تابع ہو اس کی تابع ہوکر کوئی چیز متحیز نہیں ہوسکتی تو ضروری ہے کہ عرض جس محل کے ساتھ قائم ہو وہ متحیز بالذات ہو اور متحیز بالذات جوھر ہے تو عرض جوھر کے ساتھ قائم ہوگا نہ کے عرض کے ساتھ۔

وھذا مبنی علیٰ ان بقاء الشئی معنیً زائدً اعلیٰ وجودہ الخ الیقولہ نعم تمسکھم :-

ترجمہ :- اور یہ اس بات پر مبنی ہے کہ شئی کا بقاء شئی کے وجود سے زائد چیز ہے اور یہ کہ قیام کا معنیٰ تحیز میں تابع ہونا ہے اور حق یہ ہے کہ بقاء سے مراد وجود کا استمرار اور اسکا زائل نہ ہونا ہے اور اسکی حقیقت وجود ہے زمان ثانی کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور ہمارے قول **وجد ولم یبق** کا مطلب ہے کہ وہ چیز حادث ہوئی یعنی عدم سے نکل کر وجود کی طرف آئی لیکن اس کا وجود برقرار نہیں رہا اور اگلے زمانے میں ثابت نہیں رہا اور یہ ہے کہ قیام اختصاص ناعت کا نام ہے جیسے کہ اوصاف باری تعالیٰ جو باری تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور تابع ہوکر متحیز نہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ تحیز سے پاک ہے اور یہ ہے کہ اجسام کا ہر آن میں منتفی ہونا تجدد امثال کی وجہ سے ان کی بقاء کا مشاہدہ کرنے کے ساتھ اعراض کے ہر آن میں منتفی ہونے اور تجدد امثال کے ذریعہ بقاء کا مشاہدہ کرنے سے زیادہ بعید از قیاس نہیں ہے۔

-: حل عبارت :-

قولہ وھذا مبنی الخ :-بقاء عرض کے محال ہونے پر شارح نے جو دلیل پیش کی گئی تھی اس دلیل میں دو باتیں ذکر کی گئیں تھیں اگر عرض باقی ہوگا تو بقاء جو کہ عرض ہے اس کا عرض کے ساتھ قائم ہونا لازم آئیگا اور قیام عرض بالعرض محال ہے اور دوسری بات یہ کہی تھی کہ قیام عرض کا معنی تبعیت بالتحیر کے ہے ان دو باتوں میں سے پہلی بات اس پر مبنی ہے کہ بقاء عرض سے زائد چیز ہو۔ یعنی بقاء اور عرض ان دونوں میں تغایر ہو حالانکہ یہ دونوں باتیں ممنوع ہیں تسلیم نہیں پہلی بات تو اس

وجہ سے ممنوع ہے کہ شئی کا بقاء اس شئی کا عین وجود ہے شئی اور بقاء شئی ان میں عینیت ہے۔ غیریت نہیں ہے کیونکہ شئی کا جس آن میں عدم سے خروج اور حدوث ہوتا ہے۔ اس آن کے اعتبار سے اس حدوث کو وجود کہتے ہیں اور زمان ثانی میں اگر وہ وجود برقرار رہے تو وہی وجود بقاء کہلاتا ہے۔ تو عرض کا بقاء اس کا عین وجود ہے۔ دو چیزیں نہیں ہیں۔

قولہ و معنی قولنا وجد فلم یبق: -اس عبارت سے شارح ان لوگوں کی دلیل کا جواب دیتے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ بقاء وجود سے زائد چیز ہے یہ لوگ دلیل قائم کرتے ہیں کہ عقلاء اس قول کی صحت پر متفق ہیں وجد الشئی فلم یبق تو اگر بقاء نفس وجود ہوتا پھر تو اثبات اور نفی دونوں اکٹھے درست نہ ہوتے کیونکہ یہ تو تناقض ہے اثبات اور نفی دونوں ایک ہی شئی کی طرف متوجہ ہیں جیسے یون کہا جاتا ہے **وجد فلم یوجد** شارح نے اس دلیل کا جواب دیا ہے حاصل جواب کا یہ ہے کہ اثبات اور نفی ایک ہی زمانے پر وارد نہیں ہے بلکہ مثبت وہ زمانہ اول میں وجود ہے اور منفی وہ زمانہ ثانی میں وجود ہے لہٰذا کوئی تناقض نہیں یہ ایسا ہے جیسے یوں کہا جائے **وجد امس ولم یوجد الیوم** اس مثال میں مثبت کا ورود دوسرے زمانہ پر ہے

قولہ وان القیام وھو لا اختصاص الناعت: - اس عبارت سے شارح دوسری بات کو رد کرنا چاہتے ہیں دوسری بات یہ ہے کہ قیام عرض بالعرض کا محال ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ قیام کا معنٰی **تبعیت فی التحیز** ہے حاصل رد یہ ہے کہ قیام کا معنٰی اختصاص ناعت ہے اختصاص ناعت کا معنٰی یہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان ایسا تعلق ہو جس تعلق کی وجہ سے ایک نعت ہو دوسرا منعوت ہو جیسے کہ بیاض جسم کے ساتھ قائم ہے تو **الجسم الابیض** کہا جاتا ہے

قولہ کما فی اوصاف الباری تعالیٰ الخ: - اس عبارت سے شارح دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ قیام کا معنٰی اختصاص ناعت ہے نہ کہ تحیز دلیل کی تقدیر یہ ہے کہ اوصاف باری تعالیٰ قائم ہیں ذات باری تعالیٰ کے ساتھ ایسا تعلق ہے جس تعلق کی وجہ سے اوصاف نعت ہیں ذات باری تعالیٰ منعوت ہیں لیکن تحیز نہیں کیونکہ ذات باری تعالیٰ اور اوصاف باری تعالیٰ کسی بھی طرح متحیز نہیں ہیں۔

قولہ وان انتفاء الاجسام فی کل آن الخ: - اس عبارت سے شارح ان لوگوں کے قول کو رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ بقاء عرض محال ہے حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم ہر آن میں فناء ہوتا ہے اس کی جگہ اس کے

امثال پیدا ہوتے ہیں امثال پیدا ہونے کی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا ہے تو یہ بھی بعید از قیاس نہیں کہ اعراض ہر آن میں فناہ ہوتے ہیں ان کی جگہ انکے امثال پیدا ہوتے ہیں امثال پیدا ہونیکی وجہ سے ان کے بقاء کا مشاہدہ ہوتا ہے

فائدہ :- جب بقاء اجسام ضروری ہیں باوجود اسکے کہ عدم بقاء بھی جائز ہے عقل کے نزدیک تو بقاء اعراض کا حکم کرنا بھی ضروری ہے باوجود اس کے کہ عدم بقاء بھی جائز ہے کیونکہ عدم بقاء کا احتمال اجسام اور اعراض دونوں میں موجود ہے کوئی فرق نہیں اس لحاظ سے اجسام اور اعراض میں یہاں تک کہ یہ کہا جائے کہ اجسام باقی ہیں اعراض باقی نہیں جو بھی تفرقہ کا قائل ہو تو وہ وجہ فرق بیان کریں لیکن فرق بیان کرنا ممکن ہے وہ اس طرح کہ عدم بقاء اجسام عقل کے نزدیک ابعد ہے بلکہ محال ہے کیونکہ اگر اجسام باقی نہ ہو پھر تو تکلیف ساقط ہوگی قصاص ساقط ہوکا جزاء وسزا ساقط ہوگی بخلاف عدم بقاء اعراض کے کیونکہ اعراض کے تجدد میں کوئی بعد اور استحالہ نہیں ہے اسی وجہ سے بقاء اجسام کا حکم تو لگایا گیا ہے لیکن بقاء اعراض کا حکم نہیں لگایا ہے

(حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

نعم تمسكهم في قيام العرض بسرعة الحركة الخ الى قوله ولا جسم :-

ترجمہ :- ہاں فلاسفہ کا قیام عرض بالعرض کے سلسلہ میں حرکت کی سرعت اور اس کے بطوء سے استدلال کرنا درست نہیں کیونکہ یہاں ایسا نہیں ہے کہ ایک چیز حرکت ہو اور دوسری چیز سرعت یا بطوء ہو بلکہ یہاں ایک مخصوص حرکت ہے جو بعض حرکتوں کے مقابلے میں سریع کہی جاتی ہے اور دوسری بعض حرکت کے مقابلہ میں بطی کہی جاتی ہے اس سے یہ بات بھی واضح ہوگئی کہ سرعت اور بطوء حرکت کے دو مختلف نوع نہیں ہیں کیونکہ انواع حقیقہ میں اختلاف اور فرق اضافی اور اعتباری نہیں ہوتا ہے۔

-: حل عبارت :-

قوله تمسكهم في قيام العرض :- فلاسفہ قیام عرض بالعرض کے جواز پر ایک دلیل پیش کرتے ہیں تقدیر اس کی یہ ہے کہ حرکت عرض ہے جسم کے ساتھ اور سرعت اور بطوء یہ دونوں عرض ہیں اور دونوں قائم ہیں حرکت کے ساتھ تو قیام عرض بالعرض ثابت ہوگیا۔

قوله لیس بتام الخ :- شارح فلاسفہ کی اس دلیل کو رد کر کے فرماتے ہیں کہ یہاں دو چیزیں نہیں ہیں کہ ایک کا نام حرکت ہو اور دوسرے کا سرعت بطوء ہو بلکہ ایک یہی مخصوص حرکت ہے جو دوسری حرکت کے مقابلہ میں سریع کہلاتی ہے اور دوسری کسی اور حرکت کے مقابلہ میں بطئ کہلاتی ہے تو معلوم ہوا کہ حرکت کا سریع یا بطئ ہونا ایک اضافی چیز ہے جب سرعت اور بطوء اضافی چیزیں ہیں تو اس سے اس قول کا فساد بھی معلوم ہوا کہ سرعت اور بطوء مطلق حرکت کی دو مختلف نوعیں ہیں یہ قول اس وجہ سے فاسد ہے کہ انواع حقیقیہ میں اختلاف اضافی نہیں ہوتا کیونکہ انسان تو انسان ہے چاہیے اسکی اضافت فرس کی طرف کی جائے یا بقر کی طرف ہر نوع کی ذاتیات مختلف ہیں۔

ولا جسم لانہ مترکب و متحیز الخ الی قولہ فان قیل :-

ترجمہ :- (اور صانع عالم) جسم نہیں ہے اس لئے کہ جسم مرکب اور متحیز ہوتا ہے اور یہ حدوث کی علامت ہے اور نہ وہ جوھر ہے ہمارے نزدیک تو اس لئے کہ جوہر جزء لایتجزٰ کا نام ہے اور وہ متحیز ہے اور جسم کا جزء ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور بہر حال فلاسفہ کے نزدیک تو اس لئے کہ اگرچہ انھوں نے جوہر نام قرار دیا ہے ایسے موجود کا جو کسی موضوع اور محل کا تابع نہ ہو خواہ وہ مجرد ہو یا متحیز ہو لیکن انھوں نے اس کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور اس سے وہ ممکن مراد لی ہے جو جب بھی پائی جائے کسی موضوع اور محل کے تابع نہ ہو بہر حال جب جسم اور جوہر سے قائم بالذات اور موجود لا فی موضوع مراد لیا جائے تو ان دونوں لفظوں کا صانع عالم پر اطلاق ناجائز ہے شریعت کے ان الفاظ کو نہ ذکر کرنے کی وجہ سے مرکب اور متحیز کی طرف ذھن سبقت کرنے کے ساتھ اور مجسمہ اور نصاریٰ کے اس معنیٰ جسم اور جوہر کے اطلاق کی طرف جانے کی وجہ سے جس سے اللہ کی پاکی واجب ہے۔

-: حل عبارت :-

قولہ لانہ مترکب الخ :- صانع عالم کے جسم نہ ہونے پر شارح دلیل قائم کرتے ہیں کہ ہر جسم مرکب ہوتا ہے جنس اور فصل سے اور ھیولیٰ اور صورت جسمیہ سے اور اجزاء لایتجزاء سے جن اجزاء سے جسم مرکب ہوتا ہے اپنی ترکیب میں ان اجزاء کی طرف محتاج ہوتا ہے اسی طرحسے ہر جسم متحیز ہوتا ہے ہر متحیز یز کا محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا یہ حدوث کی علامت ہے اور صانع عالم حدوث سے پاک ہے قدیم ہے صانع عالم سے جسمیت کی نفی پر ایک دلیل یہ ہے کہ واجب تعالیٰ اگر جسم ہوگا یا تو تمام صفات اجسام کے ساتھ متصف ہوگا اس صورت میں ضدین مثلاً حرکت اور سکون کا اجتماع لازم آیگا یا

صفات اجسام میں سے کسی بھی صفت کے ساتھ متصف نہ ہوگا اس صورت میں ان صفات کا منتفی ہونا لازم آئے گا جو لوازم جسمیت میں سے ہے مثلاً وابعاد ثلاثہ ہونا نیز یہ بھی لازم آئیگا کہ صفت حرکت اور صفت سکون کسی کے ساتھ متصف نہیں ہوگا یہ ارتفاع ضدین ہے یا بعض صفت جسمیت کے ساتھ متصف ہوگا بعض کے ساتھ متصف نہیں ہوگا اگر بعض صفات کے ساتھ اتصاف کسی مخصص اور مرجح کی وجہ سے ہے تو واجب تعالیٰ کا اس مخصص اور مرجح کی طرف محتاج ہونا لازم آئیگا اور اگر بغیر کسی مخصص اور مرجح کے ہے تو ترجیح بلا مرجح لازم آئیگیا اور یہ سارے لوازم یعنی اجتماع ضدین اور ارتفاع ضدین واجب تعالیٰ کا محتاج ہونا اور ترجیح بلا مرجح سب باطل ہیں لہٰذا واجب تعالیٰ کا جسم ہونا بھی باطل ہے۔ حوالہ بیان الفوائد

قولہ اما عندنا فلانہ اسم الخ:- اس عبارت سے شارح صانع عالم کے جوہر نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ ہم اشاعرہ کے نزدیک جوہر جزء لایتجزاء کا نام ہے اور جزء لایتجزاء متحیز ہوتا ہے اور جزء ہوتا ہے جسم کیلئے اللہ تعالیٰ متحیز ہونے سے یا کسی جسم کے جزء ہونے سے منزہ ہے اور فلاسفہ کے نزدیک اگر جوہر نام ہے اس موجود کا جو اپنے وجود میں کسی محل اور موضوع کا محتاج نہ ہو اس کے باوجود اللہ تعالیٰ پر جوہر کا اطلاق نہیں ہوسکتا ہے کیونکہ فلاسفہ نے جوہر کو ممکن کی قسم قرار دیا ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

قولہ اما اذا ارید بھما:- اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ اگر جسم اور جوہر کا وہ معنیٰ مراد نہ لیا جائے جو معنیٰ پہلے بیان کیا گیا ہے بلکہ جسم کا معنیٰ قائم بالذات کے ساتھ کیا جائے اور جوہر کا معنیٰ ایسے موجود کا ہو جو اپنے وجود میں سے کسی موضوع اور محل کی طرف محتاج نہ ہو اور پھر بھی جسم اور جوہر کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر نہیں ہوتا ایک تو اس وجہ سے کہ قرآن اور حدیث میں اللہ تعالیٰ پر الفاظ کا اطلاق وارد نہیں ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ لفظ جسم اور جوہر سے ذہن ایسے معنیٰ کی طرف سبقت کرتا ہے اور جوہر سے متحیز ہونے کی طرف سبقت کرتا ہے کیونکہ لفظ جسم سے ذہن مرکب کی طرف سبقت کرتا ہے اور جوھر سے تحیز کی طرف اللہ تعالیٰ ترکیب اور تحیز سے منزہ ہے تیسری وجہ یہ ہے کہ فرقہ مجسمہ واجب تعالیٰ کے عام اجسام کی طرح جسم ہونے کی طرف گئے ہیں اسی طرح نصاریٰ واجب تعالیٰ کو ایسا جوہر ٹھراتے ہیں جو تین اجزاء سے مرکب ہے تو لفظ جسم کا اطلاق کرنے میں بظاہر فرقہ مجسمہ کے ساتھ اور لفظ جوہر کا اطلاق کرنے میں نصاریٰ کے ساتھ مشابہت لازمی آئیگی اس لئے اللہ تعالیٰ کو جسم یا جوہر کہنا جائز نہیں۔

فان قیل فکیف یصح اطلاق الموجود والواجب الخ الیٰ قولہ ولامصور

ترجمہ :- پس اگر کہا جائے کہ پھر موجود اور واجب اور قدیم وغیرہ ان الفاظ کا اطلاق کیسے درست ہے جن کو شرع نے ذکر نہیں کیا ہے۔ تو ہم کہیں گے اجماع کی وجہ سے اور اجماع بھی دلائل شرع میں سے ہیں اور کبھی یہ جواب دیا جاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب اور قدیم مترادف الفاظ ہیں اور موجود واجب کیلئے لازم ہے۔ اور جب شرع کسی زبان کے ایک لفظ کا اطلاق کرے تو وہ ایسی زبان کے یا دوسری زبان کے ان الفاظ کے اطلاق کی اجازت ہوتی ہے جو اس کے مرادف ہیں یا اس کے معنیٰ کیلئے لازم ہیں۔ اور اس میں نظر ہے

-: حل عبارت :-

قولہ فان قیل الخ :- اس عبارت سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض ماقبل جواب پر ہے اعتراض کی تقدیر یہ ہے کہ جب اللہ تعالیٰ پر جسم اور جوہر کا اطلاق اس وجہ سے جائز نہیں کہ شریعت نے ان ناموں کا اطلاق بھی اللہ تعالیٰ پر نہیں کیا تو پھر واجب اور قدیم اور موجود کا اطلاق اللہ تعالیٰ پر کیسے درست ہوگا جب کہ شریعت نے بھی ان ناموں کا اللہ تعالیٰ پر اطلاق نہین کیا ہے اسی طرح فارسی زبان میں لفظ خدا کا اطلاق کیسے درست ہوگا اللہ تعالیٰ پر جب کہ شریعت نے اس کا اطلاق نہیں کیا ہے۔

قولہ قلنا :- شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ان ناموں کا اطلاق اجماع سے ثابت ہے اور اجماع ادلہ شرع میں سے ہے ارشاد باری تعالیٰ ہے

کنتم خیر امتہ اخرجت لناس تامرون بالعروف و تنھون عن المنکر

حدیث میں ہے **لا تجتمع امتی علیٰ الضلالتہ**

قولہ و قد یقال :- شارح فرماتے ہیں کہ اس اعتراض کا یہ بھی جواب دیا گیا ہیکہ اللہ تعالیٰ واجب اور قدیم یہ مترادف الفاظ ہیں اور موجود لفظ واجب کے مفہوم کے لئے لازم ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ شریعت کسی ایک زبان کے ایک لفظ کا باری تعالیٰ پر اطلاق کرے تو وہ اسی زبان یا کسی دوسری ایسی زبان کے ان الفاظ کی بھی اجازت دیتی ہے جو اس کے مترادف ہیں اور ان الفاظ کی بھی اجازت دیتی ہے جو اس کے معنیٰ کیلئے لازم ہیں لہٰذا جب شریعت نے باری تعالیٰ پر عربی زبان کے لفظ اللہ کا اطلاق کیا تو اسی عربی زبان کے اندر اسکے مرادف الفاظ مثلاً واجب قدیم اور دوسری زبان کے اندر اس

کے مرادف الفاظ مثلاً فارسی کے لفظ خدا کے اطلاق کی بھی اجازت ہوئی اور جب اطلاق کی اجازت ہوئی تو واجب کا لازم یعنی موجود کی بھی اجازت ہوئی۔

ولا مصور ای ذی صورۃ و شکل الخ الیٰ قوله ولا یوصف

ترجمہ:- صورت اور شکل والا نہیں ہے جیسے انسان یا فرس کی صورت ہوتی ہے اس لئے کہ یہ اجسام کا خاصہ ہے جو انہیں کمیات اور کیفیات اور حدود نہایات کے احاطہ کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے اور حدود نہایت والا بھی نہیں ہے اور عدود کثرت والا بھی نہیں ہے یعنی نہ تو وہ کمیات متصلہ مثلاً مقدار کا محل ہے اور نہ کمیات منفسلہ مثلاً اعداد کا محل ہے اور نہ وہ متبعض اور متجزی یعنی ابعاض اور اجزاء والا ہے اور نہ ان سے مرکب ہے کیونکہ ان سب چیزوں مین احتیاج پایا جاتا ہے جو وجوب کے منافی ہے پھر جس چیز کیلئے اجزاء ہوں اسے ان اجزاء سے تالیف کے اعتبار سے مرکب کہا جاتا ہے اور ان کی طرف تحلیل ہونیکے اعتبار سے متبعض اور متجزی کہا جاتا ہے اور وہ متناہی بھی نہین ہے اس لئے کہ یہ مقدار اور عدد کی صفت ہے۔

-: حل عبارت :-

قوله ذی صورۃ و شکل:- وشکل یہ عطف تفسیری ہے۔ صورۃ کیلئے صانع عالم ذی صورہ اور مشکل نہیں فرقہ باطلہ میں سے فرقہ مجسمہ کا یہ گمان ہے کہ صانع عالم صورۃ انسان پر ہے۔

قوله لان ذالک الخ:- شارح صانع سے صورۃ اور شکل کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ صورۃ اور شکل اجسام کے خواص میں سے ہیں اجسام کو بواسطہ کمیات یعنی طول وعرض۔ عمق کے لاحق ہوتے ہیں اور بواسطہ کیفیات مثلاً الوان اور استقامہ اور احاطہ حدود اور نہایت کے لاحق ہوتے ہیں۔

قوله ولا محدود ولا معدود:- یعنی صانع عالم ذی حدونھایہ بھی نہیں ذی عدو کثرت بھی نہیں۔

قوله لیس محل للکمیات المتصله:- یہ تفسیر ہے مصنف کے قول لامصور اور ولامحدود کے لئے یہ بھی جائز ہے۔ کہ تفسیر ہو فقط لامحدود کے لئے۔

قوله ولا لمنفصله:- یہ تفسیر مصنف کے قول لامحدود کے لئے

فائدہ:- کم اس عرض کو کہتے ہیں جو لذاتہ تقسیم کو قبول کرتا ہے۔ پھر اس کی دو قسمیں ہیں ایک کم متصل ہے یہ وہ عرض ہے

کہ جب اس کی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کے لئے کوئی حد مشترک ہو جو دو حصوں میں سے ہر ایک کی حد مانی جائے جیسے زمانہ خط سطح اور وہ مقدار جو قائم ہوتا ہے جسم کے ساتھ چنانچہ جب ہم خط کو تقسیم کرتے ہیں نقطہ کے ساتھ تو نقطہ حد مشترک ہوگا خط کی دو قسمین کیلئے اسی طرح جب سطح کو تقسیم کرتے ہیں خط کے لئے تو خط حد مشترک ہوگا دونوں قسمین کے درمیان اسی طرح جب مقدار جسمی کو تقسیم کرتے ہیں سطح کے ذریعے وغیرہ دوسری قسم کم منفصل ہے وہ عرض ہے کہ جب بھی تقسیم کی جائے تو اس کے دونوں حصوں کیلئے حد مشترک نہ ہو کم منفصل عدد کو کہتے ہیں مثلاً کسی عدد کو اس طرح تقسیم کیا جائے کہ اس کے دو حصے بن جائیں تو ان دونوں حصوں کے درمیان کوئی عدد مشترک نہیں جیسے چھ کا عدد ہے اس کو ہم اس طرح تقسیم کریں کہ ایک طرف دو ہو اور دوسری طرف چار ہو تو دو اور چار کے درمیان کوئی عدد مشترک نہیں ہے مصنف نے ولا معدود کہہ کر اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ اللہ تعالیٰ جس طرح کمیات متصلہ کا محل نہیں ہے اس لئے طرح کمیات منفصلہ کیلئے بھی محل نہیں ہے۔

قولہ ولا متبعض ولا متجز :- شارح اللہ تعالیٰ سے ابعاض اور اجزاء اور ابعاض و اجزاء سے ترکیب کی نفی پر دلیل قائم کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تبعیض اور تجزی اور ترکیب میں احتیاج ہوتا ہے۔ اجزاء کی طرفجو کہ منافی ہے۔ وجوب کے ساتھ

قولہ فحالہ اجزاء :- جس چیز کیلئے اجزاء ہوتے ہیں اس حیثیت سے کہ وہ چیز ان اجزاء سے مولف اور ان اجزاء کا مجموعہ ہے اس اعتبار سے اسے مترکب کہتے ہیں اور اس حیثیت سے کہ جب اس چیز کی تحلیل کی جائے تو اس سے یہی اجزاء نکلیں گے اس اعتبار سے اسے متبعض اور متجز کا کہتے ہیں۔

قولہ ولا یتمکن الی الخ ولا یوصف بالماھیۃ ای المجانسۃ للاشیاء :-

ترجمہ :- اور اللہ تعالیٰ مائیت کے ساتھ متصف نہیں ہے ماہیت سے مراد اشیاء کا ہم جنس ہونا ہے اس لئے کہ ہمارے قول ماھو کا معنی یہ ہے کہ کسی جنس سے وہ تعلق رکھتا ہے اور مجانست شریک جنس چیزوں سے ذاتی فصول کے ذریعہ امتیاز واجب کرتی ہے پس ترکیب لازم آئے گی اور نہ وہ کیفیت مثلاً رنگ مذہ، بو، حرارت، برودت، رطوبت، یبوست وغیرہ کیفیات کے ساتھ متصف ہے جو اجسام کی صفات ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں۔

-: حل عبارت :-

قولہ لان معنیٰ قولنا ما ھو الخ :- شارح اس عبارت پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ ماہیت اعنیٰ مجانست کے ساتھ کیوں بیان کیا حاصل دلیل یہ ہے کہ ماہیت ماخوذ ہے ماھو سے اور ماھو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے۔

فائدہ :- علامہ سکاکی نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ ماھو کے ذریعہ کسی چیز کی جنس دریافت کی جاتی ہے چنانچہ علامہ سکاکی یوں کہتے ہیں **واما فلسوال عن الجنس تقول ما عندک بمعنیٰ ان ای الاجناس عندک جوابہ انہ انسان او فرس او طعام وکذالک تقول ما الکلمہ وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الکلام انتھٰی کلامہ** (حاشیہ علامہ سیالکوٹی)

قولہ والمجانسة توجب الخ :- اس عبارت سے شارح اس بات پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ کیوں متصف نہیں ہے حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ مجانست کے ساتھ متصف ہوتو ان مجانسات یعنی شریک جنس افراد سے اسے ممتاز ہونے کیلئے کسی ایسی فصل کی ضرورت پڑیگی جو اسکا مقوم ہوگی یعنی اس کے ذات میں داخل ہوگی ایسی صورت میں باری تعالیٰ کا جنس اور فصل سے مرکب ہونا لازم آئیگا اور مرکب محتاج ہوتا ہے اور محتاج ہونا ممکن کی شان ہے اور امکان وجوب کے منافی ہے۔

اعتراض :- یہ وارد ہوتا ہے کہ یہ ترکیب تو عقلی ہے وجوب کے لئے جو منافی ہے وہ تو ترکیب خارجی ہے

جواب :- یہ دیا گیا ہے کہ ترکیب عقلی مستلزم ہے ترکیب خارجی کے لئے کیونکہ شئی بسیط سے جنس اور فصل کو منتزع کرنا ممکن نہیں ہے۔

قولہ ولا بالکیفیة الخ :- باری تعالیٰ کیفیت کے ساتھ بھی متصف نہیں جیسے رنگ، بو، مزہ، حرارت، برودت، رطوبتہ، یبوست وغیرہ۔

فائدہ :- باری تعالیٰ پر نور اور حسن کا جو اطلاق کیا گیا ہے وہ معنیٰ متعارف کے ساتھ نہیں ہے اسی طرح غضب اور فرح اور حلم ان کیلئے ایسے معانی ہیں جن کو فقط حق سبحانہ کی ذات پہچانتے ہیں لذۃ کے ساتھ ذات باری تعالیٰ کا موصوف ہونے اور نہ ہونے میں تفصیل ہے لذۃ دو قسم پر ہے لذۃ حسی اور لذۃ عقلی لذۃ حسی کے ساتھ متصف ہونا تو ممنوع ہے لذۃ عقلی کو

متکلمین نے نفی کی ہے حکماء اسکو ثابت مانتے ہیں۔

قوله مما هو من صفات الاجسام الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ کیفیات۔کے ساتھ متصف ہونا یہ اجسام کی صفات میں سے ہیں اور مزاج اور ترکیب کے تابع ہیں اللہ تعالیٰ جسم سے پاک ہے۔

فائدہ:- حکماء کہتے ہیں کہ لون اور طعم، اور رائحہ ان اجسام میں پیدا ہوتے ہیں جو اجسام عناصر سے مرکب ہو اور انکی اجزاء کا آپس میں آمیزش سے جسم کے اندر ایک کیفیت پیدا ہو جاتی ہے اس کو مزاج کہتے ہیں لیکن وہ جسم جو کے بسیط ہو غیر سے مرکب نہ ہو تو وہ ان کیفیات سے خالی ہوتا ہے جیسے پانی ہے ہوا ہے آگ جو کہ دھویں سے خالی ہو لیکن امام اشعری کے نزدیک ان کیفیات ثلاثہ کا جسم بسیط میں موجود ہونا بھی جائز ہے بلکہ جوھر فرد میں بھی موجود ہوسکتی ہے لیکن شارح نے حکماء کے مذھب کو اختیار کیا ہے اس وجہ سے کہ عادۃ اللہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ اجسام بسیطہ میں ان کیفیات کو پیدا نہیں کیے ہیں۔

ولایتمکن فی مکان لان التمکن عبارة عن نفوذ بعد الخ الی قوله واذا لم یکن :-

ترجمہ:- اور وہ کسی مکان میں نہیں ہے اس لئے کہ تمکن سے مراد ایک بعد کا نفوذ اور سرایت کرنا ہے دوسری ایسے بعد میں جو موھوم یا موجود ہوتا ہے جس کو مکان کہتے ہیں اور بعد سے مراد وہ امتداد ہے جو جسم کے ساتھ قائم ہوتا ہے یا قائم بذات ہوتا ہے ثبوت خلا کے قائلین کے نزدیک اور اللہ تعالیٰ امتداد اور مقدار سے پاک ہے کیونکہ وہ تجزی اور تقسیم ہونے کو مستلزم ہے پس اگر کہا جائے کہ جوھر فرد متحیز ہے حالانکہ اس کے اندر کوئی بعد نہیں ورنہ اس کا متحیز کا ہونا لازم آئیگا ہم کہینگے متمکن اخص ہے متحیز سے اس لئے کہ حیز وہ موہوم خلا ہے جس کے اندر کوئی شئی سمائی ہوئی ہو خواہ وہ شئی امتداد والی ہو یا امتراد والی نہ ہو تو جو دلیل ذکر کی گئی وہ متمکن فی المکان نہ ہونے کی دلیل ہے رہی دلیل اس کے متحیز نہ ہونے کی تو وہ یہ ہے کہ اگر وہ متحیز ہوگا تو یا تو ازل میں متحیز ہوگا ایسی صورت میں حیز کا بھی قدیم ہونا لازم آئے گا یا نہیں ہوگا تو وہ محل حوادث ہوگا نیز یا تو وہ حیز کے مساوی ہوگا یا حیز سے کم تر ہوگا ایسی صورت میں وہ متناھی ہوگا یا حیز سے بڑھا ہوا ہوگا تو متجزی ہوگا

-: حل عبارت :-

قوله لان التمکن عبارة الخ :- اس عبارت سے شارح صانع عالم کا کسی مکان میں نہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں لیکن یہ دلیل موقوف ہے چند مقدمات پر پھلا مقدمہ یہ ہے کہ حکماء کے نزدیک جسم کے اندر ایک امتداد جو قائم ہے جسم کے ساتھ دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ گھی کے منجمد ہونے کی صورت میں اسکی امتداد ناقص ہو جاتی ہے اور گھی کے پگلنے کی صورت میں امتداد زیادہ ہو جاتی ہے باوجود اس کے کہ حقیقت جسم اپنی حالت پر ہے معلوم ہوا کہ امتداد ایک عرض زائد ہے حقیقۃ جسم پر قائم ہے جسم کے ساتھ اور موسوم ہے بعد مادی اور بعد عرضی اور جسم تعلیمی کے ساتھ متکلمین کہتے ہیں کہ یہ بعد موہوم ہے بنا اس بات پر کہ جسم مرکب ہے جواھر فردہ سے بغیر اتصال کے۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مکان کے بارے میں عقلاء کے مختلف اقوال ہیں ان میں سے معتبر تین اقوال ہیں پہلا افلاطون کا مذھب ہے افلاطون یہ کہتے ہیں کہ مکان بعد موجود مجرد ہوتا ہے اس میں جسم بطریق تداخل نفوذ کرتا ہے اگر جسم اس کو مشغول نہ کرتا تو خلاء محض ہوتا۔

دوسرا مذھب متکلمین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مکان بعد موہوم اور لاشئی محض ہے ان کا مذھب بھی افلاطون جیسا ہے صرف اتنا فرق ہے کہ متکلمین کے نزدیک بعد وہمی ہے تیسرا مقدمہ یہ ہے ہیں کہ وجود خلاء کے بارے میں عقلاء کے درمیان اختلاف واقع ہو چکا ہے متکلمین اور بعض متبعین افلاطون کے نزدیک وجود خلاء جائز ہے اکثر حکماء کے نزدیک وجود خلاء محال ہے اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ جسم اپنے بعد یعنی طول، عرض عمق کے بقدر جس خلاء کو پر کئے ہوئے ہوتا ہے وہی خلاء اس جسم کا مکان ہے اور اس خلاء یعنی بعد **مجرد عن المادہ** کے اندر جو کہ قائم بالذات ہے جسم کے بعد نفوذ کرنا اور سما جانا تمکن کہلاتا ہے تمکن کے اس معنٰی کے لحاظ سے متمکن فی المکان وہی چیز ہوگی جس کے لئے بعد اور امتداد ہو اور بعد اور امتداد کے تجزی اور قابل تقسیم ہونے کی وجہ سے باری تعالیٰ بعد اور امتداد سے پاک ہیں اس لئے وہ مکان سے بھی پاک ہیں۔

قوله فان قیل الجوهر الفرد الخ :- اس اعتراض کا مبنٰی تمکن اور تحیز کا اتحاد ہے حاصل اعتراض یہ ہے کہ جوھر فرد یعنی جزء لایتجزا متحیز ہے باوجود اس کے کہ اس کے اندر کوئی بعد اور امتداد نہیں ہے کیونکہ اگر جوھر فرد میں بعد اور امتداد ثابت ہو جائے تو پھر وہ جوھر فرد نہیں ہوتا یعنی جزء لایتجزا نہ ہوتا بلکہ متجزی ہوتا اور تمکن کا جو معنٰی بیان کیا ہے اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مکان اور حیز اس چیز کے لئے ہونگے جس کے اندر بعد اور امتداد ہو

قولہ قلنا الخ :- اس عبارت سے شارح اعتراض مذکور کا جواب دیتے ہیں حاصل جواب یہ ہے کہ حیز کبھی ایسا استعمال ہوتا ہے کہ مکان سے اعم ہوتا ہے معترض کے پہلے اعتراض کولیکر جواب دیتے ہیں کہ مکان اخص ہے حیز سے مکا ن اسی چیز کے لئے ہوگا جس چیز کے لئے بعد اور امتداد ہو حیز عام ہے اس چیز کے لئے بھی ہوسکتا ہے جس کے لئے حیز عا م ہے اس چیز کے لئے بھی ہوسکتا ہے جس کے لئے بعد اور امتداد نہ ہو جیسے جوھر فرد تو جوھر فرد متحیز ہے لیکن متمکن نہیں ہے فلا یرد ما یرد۔

قولہ فیما ذکر دلیل الخ :- شارح کہتے ہیں کہ جو دلیل ذکر کی گئی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے کسی مکان میں متمکن نہ ہونے پر قا ئی ہے نہ کہ کسی حیز میں نہ ہونے پر تو شارح اللہ تعالیٰ کا کسی حیز میں متحیز نہ ہونے پر دو دلیل قائم کرتے ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ متحیز ہو تو اس میں دو احتمال ہے ایک یہ ہے کہ ازل ھی میں متحیز ہوں ایسی صورت میں حیز کا ازلی ہونا اور قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے کیونکہ حیز تو حادث ہے دوسرا احتمال یہ کہ ازل کے بعد متحیز ہوں یعنی ازل میں حیز معدوم تھا بعد میں موجود ہوا تو حیز حادث ہوا تو باری تعالیٰ کا محل حوادث ہونا لازم آئیگا یہ بھی باطل ہے تو متحیز ہو نا باطل ہے

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ کیلئے حیز ہو تو تین حال سے خالی نہیں یا تو حیز کے مساوی ہونگے یا حیز سے کم ہونگے یا حیز سے زائد ہونگے پہلے دو احتمال اس وجہ سے باطل ہے کہ حیز متناھی ہے اور جو چیز متناھی کے مساوی ہو یا اس سے کم ہو وہ بھی متناھی ہوگی اور باری تعالیٰ کا متناھی ہونا باطل ہے اور تیسرا احتمال اس وجہ سے ہے باطل ہے کہ اس صورت میں باری تعالیٰ کی تجزی لازم آئیگی اس لئے باری تعالیٰ کا بعض حیز کے مطابق ہوگا اور بعض حیز سے زائد ہوگا جب تینوں احتمال با طل ہیں تو باری تعالیٰ کا متحیز ہونا بھی باطل ہے۔

واذا لم یکن فی مکان لم یکن فی جھۃ الیٰ قولہ ثم ان مبنی :-

ترجمہ :- اور جب وہ کسی مکان میں نہیں ہے تو کسی جھت میں بھی ہے نہ فوق میں اور نہ تحت میں نہ ان دونوں کے علاوہ میں کیونکہ جھات یا تو مکان کے حدود و اطراف ہیں یا عین مکان ہیں کسی اور دوسری چیز کی طرف منسوب ہونے کے اعتبار سے اور اس پر زمانہ نہیں جاری ہوتا اس لئے کہ ہمارے نزدیک زمان سے مراد ایسا امر حادث ہے جس سے دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے اور فلاسفہ کے نزدیک مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ اس سے پاک ہے اور جاننا چاہیں کہ

مصنف نے تنزیہات کے باب میں جو کچھ ذکر کیا ہے ان میں سے بعض دوسرے بعض سے بے نیاز کر دیتی ہے مگر انھوں نے تنزیہیہ کے باب میں واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشبہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا اس بنا پر الفاظ مترادفہ کے تکرار کی اور ان باتوں کی تصریح کی کوئی پروا نہیں کی جو التزاماً معلوم ہو چکی تھی۔

حل عبارت

قوله واذا لم یکن :- یہ دوسرا مسئلہ ہے اس کو شارح نے ذکر کیا کہ جب باری تعالیٰ مکان میں نہیں تو جھت میں بھی نہیں شارح نے شرط اور اجزاء کو ذکر کر کے مصنفؒ کی طرف سے عذر پیش کی کہ مصنف نے اس مسئلہ کو اس وجہ سے بیان نہیں کی کہ مصنف کے قول ولا یتمکن فی مکان سے نفی جھۃ بھی خود بخود ہو جاتی ہے۔

قوله لا علو و لا سفل :- یہ دونوں لفظ عین اور سین کے کسرہ کے ساتھ ہیں۔

قوله و لا غیر هما :- غیر سے مراد جانب شرقی اور غربی اور جنوب اور شمال ہیں۔

قوله لانها اما حدود و اطراف :- اس مقام کی توضیح یہ ہے کہ جھۃ کا اطلاق دو معنی پر ہوتا ہے ایک منتھیٰ اشارات پر اور دوسرا نفس امکنہ پر پہلا مذہب حکماء کا ہے دوسرا مذہب متکلمین کا ہے۔

حکماء کہتے ہیں کہ جھۃ موجود ہے اس پر چند دلائل پیش کرتے ہیں کہ جھت کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے اشارہ حسیہ کے ساتھ دوسری دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ متحرک اپنی حرکت سے جھۃ کی طرف قصد کرتا ہے حالانکہ معدوم کی طرف اشارہ کرنا یا معدوم کا قصد کرنا یہ محال ہے تو معلوم ہوا کہ جھۃ موجود ہے پھر حکماء یہ کہتے ہیں کہ جھۃ حقیقہ فوق او تحت ہے۔ فوق اور تحت کے علاوہ جو جھات ہے جیسے یمن شمال وہ وضع شخص کے تغیر کی وجہ سے مختلف ہوتے ہیں متکلمین کہتے ہیں کہ جھۃ وہ نہیں جس کو حکماء نے ذکر کیا بلکہ جھات نفس امکنہ ہے اضافت کی حیثیت سے فلک اول فوق ہے نسبت کرتے ہوئے زمین کی طرف اور تحت ہے نسبت کرتے ہوئے فلک ثانی کی طرف تو اشارہ حسیہ اور مقصد متحرک وہ نفس امکنہ کی طرف ہے حاصل یہ ہے کہ جھۃ چاہیے حدود اور اطراف ہو امکنہ ہو جیسے کہ متکلمین کا مذہب ہے جب مصنفؒ نے یہ کہا کہ باری تعالیٰ امکان سے پاک ہے تو عوارض امکان سے بھی پاک ہے۔

قوله لان الزمان عندنا الخ :- اس عبارت سے شارح باری تعالیٰ کا زمان سے پاک ہونے پر دلیل

قائم کرتے ہیں کہ اہل حق کے نزدیک زمانہ سے مراد ایسا شیاء فتیاً حادث ہونے والا امر ہے جس کے ذریعہ دوسرے امر حادث کا اندازہ کیا جائے۔ اور اللہ تعالیٰ تجدد اور حدوث سے پاک ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات ازلی اور ابدی ہے۔

فلاسفہ کے نزدیک بھی باری تعالیٰ زمانی نہیں ہے کیونکہ ان کے نزدیک زمانہ مقدار حرکت ہے اور اللہ تعالیٰ مقدار اور کم ہونے سے پاک ہے۔

قولہ و اعلم ان ماذکرہ الخ :- اس عبارت سے شارح یہ کہنا چاہتے ہیں کہ مصنف کی عبارت میں تکرار موجود ہے کیونکہ تنزیہات کے سلسلہ میں مصنف نے جو کچھ عرض کیا ہے ان میں سے بعض بعض سے مستغنی کر دیتے ہیں مثلاً جب مصنف نے یہ کہا لیس بعض ولا جسم تو یہ ولا مصور ولا محدود ولا متبعض ولا متجزی ولا مترکب سے مستغنی کر دیتا ہے اس طرح مصنف نے جب الواحد کہا کہ جب مصنف نے جسمیت کی نفی کی جو جسمیت کی نفی مستلزم ہے جوہریت کی نفی کو کو کیونکہ جوہر جسم کا جزء ہے تو جب کل کی نفی مستلزم تھی جزء کی نفی کو اسی طرح جب ولا متبعض کہا تو یہ مستلزم ہے نفی تجزی کو۔

قولہ الا انہ حاول الخ :- اس عبارت سے شارح وجہ تکرار کو ذکر کرتے ہیں کہ اگرچہ تکرار تو موجود ہے لیکن مصنف نے تنزیہ کے باب واجب تعالیٰ کا حق ادا کرنے کے لئے تفصیل اور وضاحت کرنے اور مشبہ اور مجسمہ اور تمام گمراہ اور سرکش فرقوں کا کامل اور مضبوط طریقہ پر رد کرنے کا ارادہ کیا۔

قولہٗ قضاء الحق الواجب :- واجب سے واجب الوجود مراد لینا بھی درست ہے اور ما یجب علی العبد یعنی بندہ پر جو واجب ہے مراد لینا بھی درست ہے زیادہ اظہر دوسرا احتمال ہے

قولہ ورداً علی المشبہ :- مشبہ ایک فرقہ ہے جو خالق کی مخلوق کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں صورت میں

قولہ و سائر فرق الضلال الخ :- فرق ضلال سے مراد فرقہ حلولیہ ہے اور فرقہ اتحادیہ ہے جو اس بات کے قائل ہے کہ واجب نے اجسام کے ساتھ حلول اور اتحاد کیا ہے اسی طرح غالی قسم کی شیعہ پر رد ہے اور کرامیہ پر رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ حوادث سے متصف ہے۔ اسی طرح فرقہ شنویہ پر رد ہے جو قائل ہیں دو الٰہ کے نور اور ظلمۃ کے

ثم ان مبنی التنزیہ عما ذکرت الخ الیٰ قولی واحتج المخالف

ترجمہ :- پھر مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود ہونے کے

منافی ہیں کیونکہ ان باتوں میں حدوث اور امکان کا شائبہ ہے جیسا کہ ہم اس کی طرف اشارہ کر چکے ہیں ان دلائل پر نہیں جس کی طرف مشائخ گئے ہیں مثلاً کہ عرض کا معنیٰ اس چیز کے ہیں جس کا بقاء محال ہو اور جوہر کا معنیٰ اس چیز کے ہیں کہ جس سے کوئی چیز مرکب ہوتی ہو اور جسم کے معنی اس چیز کے ہیں جو دوسری چیزوں سے مرکب ہوتی ہو لوگوں کے اس قول کے دلیل ہونے کہ وجہ سے کہ یہ اس سے زیادہ جسیم ہے اور یہ کہ اگر واجب تعالیٰ مرکب ہوں گے تو ان کے اجزاء یا تو صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئے گا اور نیز یا تو تمام صورتوں، شکلوں، مقداروں، اور کیفیتوں کے ساتھ متصف ہوں گے تو اجماع اضداد لازم آئیگا یا بعض کے ساتھ متصف ہوں گے دران حالیکہ سب ہم مرتبہ ہیں مفید مدح اور مفید نقص ہونے میں اور محدثات کا ان پر دلالت نہ کرنے میں تو وہ مخصص کا محتاج ہوگا اور غیر کی قدرت میں داخل ہوگا برخلاف علم وقدرت جیسی صفات کے کہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں اور ان کے اضداد صفات عیب ہیں محدثات کی ان کے ثبوت پر دلالت نہیں پائی جاتی ہے اس لئے کہ یہ کمزور استدلات ہیں جو طلبہ کے عقائد کو کمزور کرتے ہیں اور طعنہ زنوں کا میدان وسیع کرتے ہیں ان کے یہ کہنے کی وجہ سے کہ یہ بلند پایہ مسائل ان جیسے کمزور دلائل پر مبنی ہیں۔

حل عبارت

قوله ثم ان مبنى التنزيه الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ مذکورہ باتوں سے باری تعالیٰ کا پاک ہونا یعنی عرض ہونے سے جسم ہونے سے صورت ہونے سے اور شکل والا ہونے سے وغیرہ اس بات پر مبنی ہے کہ یہ باتیں اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہیں۔ کیونکہ ان باتوں میں حدوث وامکان ہونے کا شائبہ ہے۔

قوله لا اعلیٰ ما ذهب اليه الخ :- شارح فرماتے ہیں کہ ذات باری تعالیٰ سے مذکورہ چیزوں کی نفی پر مشائخ نے جو دلائل ذکر کیے ہیں ان دلائل پر مذکورہ چیزوں کی نفی مبنی نہیں ہے۔

قوله من ان معنى العرض :- یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے عرض نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ عرض کا معنی بہ اعتبار لغت کے یہ ہے کہ جس کا بقاء ممتنع ہو جیسے کہ کہا جاتا ہے ھذا امر عارض یعنی یہ ایسا امر ہے جس کے لئے قیام نہیں اس طرح کہا جاتا ہے ھذا الصفة عارضة یعنیہ یہ صفت اصلی نہیں اسی طرح بادل کو بھی عارض کہتے ہیں کیونکہ بادل جلدی سے زائل ہو جاتا ہے۔

قولہ و معنی الجوھر الخ:- یہ مشائخ کی دلیل ہے باری تعالیٰ کے جوہر نہ ہونے پر حاصل اس کا یہ ہے کہ جوہر اس کو کہتے ہیں جس سے غیر مرکب ہو جیسے کہ کہتے ہیں خلق اللہ عالم الاجسام من جوہر غلظ کغلظ سبع الارضین۔

قولہ و معنی الجسم ما یترکب الخ:- یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے جسم نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جسم اس کو کہتے ہیں جو غیر سے مرکب ہو کیونکہ کہا جاتا ہے ھذا اجسم من الآخر اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ جسم اس جسم سے زیادہ اجزاء والا ہے اور یہ جسام اس جسم سے حجم میں بڑا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جسم اجزاء سے مرکب ہوتا ہے۔

قولہ و ان الواجب:- یہ مشائخ کی دلیل ہے جو باری تعالیٰ کے مرکب نہ ہونے پر قائم کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ اجزاء سے مرکب ہو تو وہ اجزاء یا تو تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہوں گے اور تمام صفات کمال میں اعظم وہ وجوب ہے ایسی صورت میں تعدد وجباء لازم آئے گا اور تعدد وجباء باطل ہے یا تمام صفات کمال کے ساتھ متصف نہیں ہوں گے تو نقص اور حدوث لازم آئیگا اور باری تعالیٰ ہر قسم کے نقص اور حدوث سے پاک ہے۔

قولہ و ایضاً اما ان یکون علیٰ جمیع الصور الخ:- یہ مشائخ کی دلیل ہے کہ واجب تعالیٰ صورت مقدار اور کیفیۃ نہیں ہے۔ حاصل اس کا یہ ہے کہ اگر باری تعالیٰ صورت، مقدار اور کیفیۃ کے ساتھ متصف ہوگا تو یا تو تمام صور مقادیر وغیرہ کے ساتھ متصف ہوگا یا بعض کے ساتھ متصف ہو تو اجتماع اضداد لازم آئیگا اور اگر بعض کے ساتھ متصف ہے بعض کے ساتھ نہیں تو بای تعالیٰ کا محتاج ہونا اور غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئے گا کیونکہ اگر باری تعالیٰ انمیں سے بعض کے ساتھ متصف ہو تو کسی مخصص کا محتاج ہوگا جو ان بعض کو اللہ تعالیٰ کے ساتھ خاص کرے اور جو مخصص کا محتاج ہوتا ہے وہ اس مخصص کی قدرت کے تحت داخل ہوتا ہے تو باری تعالیٰ کا غیر کی قدرت کے تحت داخل ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے تو معلوم ہوا کہ باری تعالیٰ کیلئے کوئی صورت اور مقدار اور کیفیت نہیں ہے۔

قولہ بخلاف مثل العلم و القدرۃ الخ:- شارح کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کی صفت علم اور قدرت اور حیات یہ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں اور انکا ثبوت کسی مخصص اور مرجح کا محتاج نہیں ہے کیونکہ یہ صفات کمال ہیں محدثات ان کے ثبوت پر دلالت کرتے ہین کیونکہ عالم کو ایسے عجیب طرز و طریقہ پر بنانے والے کیلئے ضروری ہے کہ وہ ذات حیی ہو علیم ہو۔

قولہ لانہا تمسکات ضعیفہ:- یہ عبارت دلیل ہے شارح کے اس قول کیلئے کہ جو پہلے شارح نے کہا تھا **لاعلیٰ ماذھب الیہ مشائخ**

قولہ توھن:- یہ الھان سے مشتق ہے تضعف کے معنی میں ہے۔

قولہ توسع:- یہ ایساع یا توسیع ہے معنٰی ہے وسیع کرنا

و احتج المخالف بالنصوص الظاھرہ الخ الیٰ قولھو لا یشبھہ

ترجمہ:- اور مخالف نے ان نصوص سے استدلال کیا ہے جو جہت اور جسمیت اور صورت اور جوارح کے سلسلہ میں ظاہر ہیں اور اس بات سے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں ضرور ان دونوں میں سے ایک یا تو دوسرا متصل ہوگا۔ یا اس سے جدا ہوگا جہت میں اس کا مبائن ہوگا اور اللہ تعالیٰ نہ تو عالم کا محل ہیں نہ اس کے اندر حلول کرنے والے ہیں پس وہ جہت میں عالم کے مبائن ہوں گے اور متحیز ہوں گے متناھی ہوں گے اور جواب یہ ہے کہ یہ محض وھم ہے اور غیر محسوس پر محسوس کا حکم لگانا ہے اور تنزیھات پر دلائل قطعیہ قائم ہیں لہٰذا ضروری ہے کہ نصوص علم اللہ کے حوالے کیا جائے جیسا کہ سلف کا طریقہ رہا ہے محفوظ طریقہ کو ترجیح دینے کی خاطر یا مضبوط راہ پر چلنے کیلیئے ان نصوص کی صحیح تاویلات کی جائے جیسا کہ متاخرین نے اختیار کیا جاہلوں کی اعتراضات دفع کرنے اور کمزور مسلمانوں کا کمزور باز و تھامنے کیلئے۔

حل عبارت

قولہ و احتج المخالف الخ:- فرقہ جسمیہ اور مشبہ جو باری تعالیٰ کے لئے جسمیت کے قائل ہیں وہ ایک نقلی دلیل پیش کرتے ہیں ایک عقلی دلیل وہ آیات ہیں اور احادیث ہیں جو باری تعالیٰ کیلئے جسمیت اور جھت پر دال ہیں جیسے اللہ تبارک تعالیٰ کا ارشاد ہے **الیہ یصعد الکلم الطیب** اور **الرحمٰن علی العرش استوی** **ید اللہ فوق ایدیھم** **مالسمٰوٰت مطویات بیمینہ** احادیث مبارکہ یہ ہیں نبی کریم نے ایک عورت سے پوچھا این اللہ اس نے جواب دیا فی السماء تو نبی اقدس ؐ نے فرمایا ھی موفنۃ اسی طرح دوسری حدیث میں ہے **ان اللہ تعالیٰ ینزل الی السماء الدنیا** اسی طرح **ان الجبار یضع قدمہ فی النار**

قولہ و الصورۃ:- جیسے ان اللہ خلق آدم علی صورۃ

قولہ والجوارح :-یعنی وہ نصوص جو اعضاء پر دال ہیں جیسے نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے **قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمٰن**

قولہ وبان کل موجودین الخ :- اس عبارت سے عقلی دلیل پیش کرتے ہیں حاصل اس کا یہ ہے کہ جو بھی دو موجود فرض کئے جائیں تو وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو دونوں ایک دوسرے کے ساتھ متصل ہوں گے یا دونوں ایک دوسرے سے منفصل ہوں گے جھت میں مثلاً ایک اگر جانب جنوب میں ہے تو دوسرا جانب شمالمیں ہوگا اس طرح دونوں موجود فرض کرتیہیں ایک موجود عالم ہے۔ دوسرا موجود باری تعالیٰ ہے جو دو احتمال پہلے موجودین میں فرض کئے تھے یہی دو احتمالک عالم اور باری تعالیٰ میں بھی موجود ہیں ان دو احتمالین میں سے پہلا احتمال تو اس وجہ سے باطل ہے کہ باری تعالیٰ نہ تو عالم کے اندر حلول کرنے والے ہیں اور نہ باری تعالیٰ عالم کیلئے محل ہیں کیونکہ حال اور محل میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف محتاج ہوتا ہے اور باری تعالیٰ احتیاج سے پاک ہے جب احتمال اول باطل ہوگیا تو احتمال دوئم متعین ہوگیا یعنی باری تعالیٰ عالم سے منفصل ہے اور عالم کے مخالف جھت میں ہوں گے اور جو چیز جھت میں ہوتی ہے وہ متحیز ہوتی ہے تو باری تعالیٰ متحیز بھی ہوں گے اور متحیز جسم ہوتا ہے لہٰذا باری تعالیٰ جسم ہوں گے۔

قولہ والجواب ان ذالک الخ:- اس عبارت سے شارح فرقہ مجسمہ کی دلیل عقلی کا جواب دیتے ہیں حاصل جواب کا یہ ہے کہ یہ کہنا کہ دو موجود متصل ہوں گے یا منفصل یہ وھم محض ہے عالم محسوس کے دو موجود پر متصل یا منفصل کو جو حکم لگایا گیا تھا باری تعالیٰ جو کہ غیر محسوس ذات ہے پر وہ حکم لگانا جائز نہیں ہے۔

قولہ علیٰ ما ھو داب السلف :- داب بمعنی عادت کے ہے یعنی یہی علماء اقدمین کی عادت ہے صحابہ کرام میں سے تابعین اور رتبع تابعین میں سے۔

قولہ لمطاعن الجاھلین :- جاھلین سے مراد مبتدعہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اہل سنت کا مذہب نصوص کے مخالف ہے۔

قولہ وجذبا لضبع القاصرین :- جزب کا معنی ہے کھینچنا ضبع کا معنی ہے بازو اس عبارت میں شارح نے ضعفاء مسلمین کی تنبیہ دی ہے اس شخص سے جو گرتا ہو پھر کھڑے ہونے کی طاقت نہ رکھتا ہو محتاج ہوتا ہو اس شخص کی طرف سے جو اس کو ہاتھ سے پکڑے خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ نصوص موسوم ہیں مشابھات کے بارے میں دو مذہب

ہیں ایک مذہب سلف کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ متشابہات سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے اس پر ایمان لانا ہیاور متشابہات کے علم کو اللہ کے حوالے کرنا ہےاور نصوص جو رجل یا ید یا استواء کے الفاظ آتے ہوتے ہیں یہ تمام اللہ تعالیٰ کیلئے صفات ہیں ہم ان کے کہنے کو نہیں سمجھتے ہیں دوسرا مذہب متاخرین کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ متشابہات کی ایسی تفسیر کرنی چاہے جو باری تعالیٰ کے ساتھ لائق ہو کیونکہ متاخرین کے زمانے میں مذاہب فاسدہ مشہور ہو گئے تھےاور فرقہ مشبہہ عام مسلمانوں کو گمراہ کرنے کے درپے تھے تو متاخرین نے حفاظت دین کیخاطر متشابہات کی تفسیر بیان کی۔

ولا یشبهه شئی ای لا یماثله الخ الیٰ قوله قال فی البدایة

ترجمہ:- اور کوئی شہ اس کے مشابہ نہیں یعنی مماثل نہیں ہے بہر حال جب مماثلت سے حقیقت میں ایک ہونا مراد لیا جائے تب تو ظاہر ہےاور بہر حال جب اس سے دو چیزوں کا اس طرح ہونا مراد لیا جائے کہ دونوں میں سے ایک دوسرے کا قائم مقام ہو سکے یعنی دونوں میں سے ہر ایک صلاحیت رکھے اس کام کی جس کی دوسرا صلاحیت رکھتا ہے تو اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مثلاً علم قدرت وغیرہ مخلوقات کے اوصاف سے اس قدر عظیم تر بلند اور بلند ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت ہی نہیں

حل عبارت

قوله لا یماثله :- شارح نے مشابہت کی تفسیر مماثلت کے ساتھ کی کیونکہ مشابہت کا مشہور معنی اتحاد فی الکیف ہے جیسے آگ اور آفتاب کا کا روشنی میں کافور اور کاغذ کا سفیدی میں اتحاد مشابہت ہے یہ کیونکہ ذات باری تعالیٰ میں غیر متصور ہے تو اس کی نفی غیر مستحسن ہے ذات باری تعالیٰ میں اس وجہ سے غیر متصور ہے کہ یہ مفروض کیف میں سے ہے اور باری تعالیٰ چونکہ کسی کیفیت کے ساتھ متصف نہیں جیسے کہ پہلے ولا بالکیفیۃ کہکر اسکی نفی کر دی ہے

قوله اما اذا اید الخ :- شارح یہ کہنا چاہتے تھے کہ اگر مماثلث سے مراد اتحاد فی الحقیقۃ سے مراد اتحاد فی النوع ہے اتحاد فی النوع کے معنیٰ ہیں کہ دو چیزوں کا تمام ذاتیات میں شریک ہونا صرف عوارض شخصیہ کی وجہ سے ہے جیسے زید اور عمر ذاتیات یعنی حیوانیت اور ناطقیت میں دونوں متحد ہے لیکن عوارض شخصیہ کی وجہ سے مختلف ہے اس معنیٰ کے لحاظ سے باری تعالیٰ کے مماثل نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ اگر اس معنیٰ کے لحاظ سے باری تعالیٰ کے لئے مماثل ثابت ہو جائے تو یہ مستلزم ہوگا۔تعداد واجب کیلئے جو کہ منافی ہے توحید کی۔مماثلت کا ایک معنی یہ بھی ہے کہ دو چیزیں اس طرح پر کہ

ایک دوسرا کے قائم مقام ہوسکتی ہوں۔ اور ہر ایک میں اس کام کی صلاحیت رکھتی ہو جس کی دوسرے اندر صلاحیت بھی ہو سے اس مادہ کے لحاظ سے بھی باری تعالیٰ کا کوئی مماثل نہیں ہے کیونکہ کوئی شئی کسی صفت میں باری تعالیٰ کے قائم مقام نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف مخلوق کے اوصاف سے اتنے عظیم تر ہیں کہ ان دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

قال فی البدایه ان العلم منا الخ الی قوله ولا یخرج عن علمه

ترجمہ:- بدایہ میں کہا ہے کہ ہمارا علم موجود ہے اور عرض ہے اور حادث اور ممکن الوجود اور ہر زمانہ میں متجدد اور تغیر پذیر ہے پھر جب ہم علم کو اللہ کی صفت مانتے ہیں تو وہ موجود ہے اور قدیم صفت ہے اور واجب الوجود ہے ازل سے ابد تک ہمیشہ رہنے والا ہے پس وہ مخلوق کے علم کے ساتھ کسی بھی وصف میں مماثلت نہیں رکھتا اور صاحب بدایہ کا کلام ہے اور انہوں نے اس بات کی بھی صراحت کی ہے کہ مماثلت ہمارے نزدیک تمام اوصاف میں اشتراک سے ثابت ہوتی ہے یہاں تک کہ اگر کہ ایک وصف میں بھی وہ ایک دوسرے سے مختلف ہوجائیں تو مماثلت نہیں رہے گی اور شیخ ابوالمعین نے تبصرہ میں کہا ہے کہ ہم اہل لغت کو دیکھتے ہیں کہ یہ کہنے سے نہیں جھجکتے کہ زید فقیہ میں عمر کا مثل ہے جب وہ اسمیں اس کا مثاوی ہو اور اس بات میں اس کا قائم مقام ہوسکتا ہو اگر چہ ان دونوں کے درمیان بہت سے اوصاف میں اختلاف ہو اور اشعری جو یہ کہتے ہیں کہ تمام اوصاف میں مساوات کے بغیر مماثلت نہیں ہوسکتی غلط ہے کیونکہ نبیؐ نے فرمایا کہ گندم کو گندم کے بدلے بیچو اس حال میں کہ ایک دوسرے کا مثل ہو اور صرف مساوات فی الکیل مراد لیں اگر چہ وزن اور دانوں کے تعداد اور سختی اور نرمی میں تفاوت ہو اور ظاہر یہ ہے کہ کوئی تعارض ہے کیونکہ اشعری کی مراد اس چیز میں پوری طرح مساوات ہے جس میں مماثلت مطلوب ہے جیسے مثال کے طور پر کیل میں اور اسی معنی پر صاحب بدایہ کے کلام کو بھی محمول کیا جانا مناسب ہے ورنہ دو چیزوں کا تمام اوصاف میں اشتراک اور ان دونوں کا پوری طرح برابر ہونا تعدد ہی کو ختم کردے گا پھر تماثل کا کیسے تصور کیا جاسکتا ہے۔

قوله قال بدایة :- اس کا قائل امام نورالدین احمد بن محمود البخاری ہے جو کہ مشہور امام صابونی کے ساتھ اس قول کو نقل کرنے سے شارح کا مقصد تائید ہے اس بات کے لئے جو شارح نے پہلے ذکر کی تھی کہ اللہ تعالیٰ کے اوصاف اور مخلوق کے اوصاف میں کوئی مناسبت نہیں ہے۔

امام صابونی کے قول کا حاصل یہ ہے کہ علم خلق عرض ہے حادث ہے اور جائز الوجود ہے ہر زماں میں متجدد ہونے والا ہے لیکن اللہ تعالیٰ کا علم قدیم صفت ہے واجب الوجود ہے لہٰذا علم خلق کسی وصف میں علم حق کا مماثل نہیں ہوسکتا ہے۔

قولہ فقد صرح :- یعنی صاحب بدایہ نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ مماثلت بین الشئیین کیلئے ضروری ہے کہ تمام اوصاف میں اشتراک ہو حتیٰ کہ اگر ایک وصف میں بھی اشتراک منتفی ہوگئی تو مماثلت منتفی ہوجاتی ہے۔

فائدہ:- علامہ عبدالعزیز رہادیؒ نے لکھا ہے کہ اس مقام کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں ایک قول یہ ہے کہ شارح کے مراد صاحب بدایہ کے کلام میں تناقص بیان کرنا ہے کیونکہ صاحب بدایہ کا یہ کہنا ہے **فلا یماثل علم الحق علم الخلق بوجہ من الوجود** یہ دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ مماثلت کیلئے بعض وجوہ میں اشتراک کافی ہے اور دوسری جگہ پر صاحب بدایہ کہتے ہیں کہ **المماثلتہ لا تحصل الا بالا اشتراک فی جمیع الاوصاف** ۔دوسرا قول یہ ہے کہ جرح ماضی مجہول کا صیغہ ہے تو پھر معنی یہ ہوگا کہ علماء نے اس بات پر تصریح کی ہے کہ اس وقت پھر شارح کا مقصد صاحب بدایہ اور دیگر علماء کے اقوال میں تناقص اور تعارض بیان کرنا ہے۔

قولہ قال الشیخ ابوالمعین :- شیخ ابوالمعین نے لغت سے استدلال کرتے ہوئے کہا ہے کہ اہل لغت اس قول کو جائز سمجھتے ہیں کہ **زید مثل عمر و فی الفقہ** عمر وفقہ میں زید کے ساتھ مساوی ہے اگر چہ زید اور عمر میں بہت سے وجوہ میں اختلاف موجود ہو مثلاً شکل صورت قد وقامت عادات وغیرہ تو شیخ ابوالمعین کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ مماثلت کیلئے جمیع وجوداوصاف میں اتحاد ضروری نہیں بلکہ بعض اوصافمیں اتحاد ضروری نہیں ہے بلکہ بعض اوصاف میں اشتراک کافی ہے نیز شیخ ابوالمعین ، شیخ ابوالحسن اشعری پر رد کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ مماثلت کیلئے تمام اوصاف میں مساوات ضروری ہے یہ قول غلط ہے کیونکہ نبی اقدسؐ نے فرمایا الحنطہ بالحنطہ مثلاً بمثل الخ ۔یعنی گندم کے بدلے میں گندم کو فروخت کرو اس حال میں دئے جانے والے گندم اور لئے جانے والے گندم کے درمیان مماثلت ہو اس حدیث میں نبی کریم ﷺ نے مماثلت سے صرف کیل میں برابری مرادلیا اگر چہ گندم کے وزن اور دانوں کے تعداد اور سختی ونرمی میں برابری نہ ہو۔

قولہ والظاہر انہ :- اس عبارت سے شارح شیخ ابوالمعین اور امام ابوالحسن اشعری کے قول میں تطبیق دیتے

ہیں کہ ان دونوں قولین میں کوئی تعارض نہیں کیونکہ شیخ ابوالحسن اشعری نے جو یہ کہا ہے کہ مماثلت من جمیع ضروری ہے شیخ کا مراد یہ ہے کہ اس چیز میں مکمل برابری ضروری ہے جس چیز میں مماثلت مطلوب ہے جیسے الحنطہ بالحنطہ والی حدیث میں کیل میں مماثلت مطلوب ہے لہٰذا کیل میں دونوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔

قوله وله صفات الی ولا یخرج عن علمه و قدرته شئی الخ

ترجمہ:- اور کوئی بھی شئی اس کے علم اور اس کی قدرت سے باہر نہیں کیونکہ بعض چیزوں سے جاہل ہونا اور بعض چیزوں سے عاجز ہونا نقص ہے اور مخصص کی طرف محتاج ہونے کا موجب ہے علاوہ اس کے نصوص قطعیہ اس کے علم وقدرت کے عام ہونے کا اعلان کررہے ہیں پس وہ ہر شئی کا علم رکھنے والا اور ہر شئی پر قدرت والا ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ وہ جزئیات کو نہیں جانتا اور نہ وہ ایک سے زائد پر قدرت رکھتا ہے اور جیسا کہ دھریہ کہتے ہیں کہ وہ اپنی ذات کو نہیں جانتا اور جیسا کہ نظام کہتا ہے کہ وہ جہل اور قبحرت پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ بلخی نے کہا وہ بندے کے مقدور کے مثل پر قادر نہیں ہے اور جیسا کہ عام معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ بعینہ اس چیز پر قادر نہیں جو بندہ کا مقدور ہے۔

:- حل عبارت :-

قوله :- لان الجهل بالبعض :- اس عبارت سے شارحؒ دلیل قائم کرتے ہیں مصنفؒ کے اس دعویٰ پر کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت سے کوئی شئی خارج نہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ بعض اشیاء کا باری تعالیٰ کے علم سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے جہل کو مستلزم ہے اسی طرح بعض اشیاء کا باری تعالیٰ کی قدرت سے خارج ہونا ان بعض سے باری تعالیٰ کے عجز کو مستلزم ہے اور باری تعالیٰ کا جہل بالبعض اور عجز عن البعض نقص ہے اور اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ہے اسی طرح باری تعالیٰ کا بعض اشیاء کو جاننا اور بعض کو نہ جاننا اسی طرح بعض پر قادر ہونا اور بعض پر قادر نہ ہونا یہ مستلزم ہے اس بات کے لئے کہ باری تعالیٰ مرجح اور مخصص کا محتاج ہو تو باری تعالیٰ کا غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آئے گا جو اس کے واجب الوجود ہونے کے منافی ہے۔

قوله :- لا کما یزعم الفلاسفه الخ :- فلاسفہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جزئیات مجرد عن المادہ کو تو جانتے ہیں جیسے عقول ونفوس لیکن جزئیات مادیہ کو نہیں جانتے ہیں چاہے جزئیات مادیہ متغیرہ ہو جیسے زید عمر یا جزئیات مادیہ غیر

متغیرہ ہو جیسے افلاک وکواکب فلاسفہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ جزئیات میں تغیر واقع ہوتا ہے اگر علم باری تعالیٰ کا جزئیات سے تعلق ہوگا تو علم باری تعالیٰ میں بھی تغیر واقع ہوگا حالانکہ باری تعالیٰ جس طرح تغیر فی الذات سے پاک ہے اسی طرح تغیر فی الصفات سے بھی پاک ہے۔

فلاسفہ کی اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تغیر اضافت علم میں واقع ہے نہ کے نفس علم میں یہ بھی جواب دیا گیا ہے کہ اس بات کا علم کہ زید نے موجود ہونا ہے اور اس بات کا علم کہ زید موجود ہو چکا ہے یا اس بات کا علم کہ زید موجود تھا اس علم کی نسبت کرتے ہوئے اللہ تعالیٰ کی طرف تو ایک ہی ہے اور اس علم میں جو تغیر اور فرق واقع ہو چکا ہے وہ حوادث کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے ہے۔

قولہ :- وانہ لا یقدر علیٰ اکثر من واحد :-فلاسفہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ جمیع وجوہ سے واحد ہے اور واحد کے بارے میں قانون یہ ہے کہ **الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد** کہ واحد سے واحد ہی صادر ہو سکتا ہے تو یہ ممکن نہیں کہ باری تعالیٰ سے جسم صادر ہو کیونکہ جسم تو مرکب ہوتا ہے اجزاء سے اس ترکیب کی وجہ سے جسم کثیر پر مشتمل ہے تو باری تعالیٰ سے صرف ایک جوہر مجرد عن المادہ صادر ہوا جس کو عقل کہتے ہیں پھر اس عقل سے دیگر عقول اور اجسام بالترتیب صادر ہو چکے۔

فلاسفہ کے اس دلیل کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ باری تعالیٰ کیلئے بہت سی صفات ہیں ان صفات کثیرہ کے لحاظ سے کثیر کا صدور ممکن ہے

قولہ ولا کما یزعم الدھریۃ :- دھریہ ایک قوم ہے جو کائنات کو دھر کی طرف منسوب کر دیتے ہیں ان میں سے بعض کا یہ گمان ہے کہ دھر کے علاوہ کوئی خالق نہیں ہے اور بعض یہ کہتے ہیں کہ خالق حق سبحانہ ہے لیکن دھر بھی اس کے ساتھ شریک جیسا ہے دھریہ کا مدعیٰ یہ ہے کہ باری تعالیٰ کو اپنی ذات معلوم نہیں ہے دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ علم نسبت ہے عالم اور معلوم کے درمیان اور نسبت مقتضی ہے تغایر طرفین کیلئے۔ دھریہ کی اس دلیل کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ تغایر اعتباری کافی ہے جیسے ہم کو اپنے نفوس کا علم ہے اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ تم نے جو دلیل پیش کی ہے وہ خاص ہے علم حصولی کے ساتھ اور شئی کا علم اپنی نفس پر یہ علم حضوری ہے۔

قولہ ولا کما یزعم النظام :- نظام معتزلی کا قول یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جہل اور قبیح کو پیدا کرنے پر قادر نہیں ہے

۔دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ قبیح کو پیدا کرنا یا تو اس کے قبح کو جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ شر ہے یا اس کے قبح کو نہ جاننے کے ساتھ ہوگا تو یہ جہل ہے اللہ تعالیٰ جہل سے بھی پاک ہے شر سے بھی پاک ہے۔

قولہ ولا کما یزعم البلخی :- اس کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قادر ہے اس کے مثل پر باری تعالیٰ قادر نہیں ہے ورنہ بندہ کا باری تعالیٰ کا مماثل ہونا لازم آئیگا ساتھ ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ جب کسی جوہر کو حرکت دیتے ہیں پھر بندہ اس جوہر کو حرکت دے دیں تو یہ دونوں حرکتیں غیر متماثل ہیں ماہیت کے اعتبار سے مختلف ہیں دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ فعل عبد یا تو صلاح پر مشتمل ہوگا یا فساد پر مشتمل ہوگا یا کسی چیز پر مشتمل نہیں ہوگا اگر صلاح پر مشتمل ہو تو طاعۃ ہے اگر فساد پر مشتمل ہو تو معصیۃ ہے اگر کسی پر مشتمل نہ ہو تو عبث ہے اور حق سبحانہ کا فعل ان تمام شقوں سے منزہ ہے اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اللہ کی قدرت ازلی ہے اور قدیم ہے بندہ کی قدرت ممکن ہے اور حادث ہے لہٰذا بندہ کی قدرت اور اللہ تعالیٰ کی قدرت میں کوئی مماثلت نہیں۔

قولہ ولا کما یزعم المعتزلۃ :- معتزلہ میں سے ابوعلی جبائی اور اس کے بیٹے ابی ہاشم کا قول یہ ہے کہ جس چیز پر بندہ قدرت ہے بعینہ اس چیز پر باری تعالیٰ کو قدرت نہیں ہے ورنہ مقدور واحد کا تحت القدرتین دخول لازم آئیگا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مقدور واحد کا تحت القدرتین دخول اس وقت ناجائز ہے اگر ایک ہی جھت سے ہو لیکن یہاں تو جھت مختلف ہے کیونکہ مقدور بندہ کی قدرت کے تحت داخل ہے من حیث الکسب اور باری تعالیٰ کی قدرت کے تحت داخل ہے من حیث الخلق۔

ولہ صفاتٌ لما ثبت مِن اللہ تعالیٰ عالمٌ قادرٌ حییٌ الخ الیٰ قولہ ولیس النزاع

ترجمہ: اور خاص اس کے لئے کچھ صفات ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ عالم قادر حیی وغیرہ ہیں اور یہ بات معلوم ہے کہ ان الفاظ میں سے ہر ایک واجب کے مفہوم سے زائد وصف پر دلالت کرتا ہے اور یہ سب مترادف الفاظ نہیں ہیں اور یہ اسم مشتق کا کسی چیز پر صادق آنا اس کے لئے ماخذِ اشتقاق کے ثبوت کا تقاضا کرتا ہے لھذا اس کے لئے علم حیات قدرت وغیرہ صفات ثابت ہے ایسا نہیں جیسا کہ معتزلہ کہتے ہیں کہ وہ عالم ہے ان کے لئے علم ثابت نہیں ہے اور قادر ہے ان کے لئے قُدرت ثابت نہیں ہے وغیرہ ذالک اس لئے کہ یہ تو صریح محال ہے ہمارے یہ کہنے کے درجے میں ہے کہ سیاہ تو ہے لیکن اس کے اندر سیاہی بلکل نہیں ہے اور نصوص بھی اس علم وقُدرت وغیرہ کے ثبوت پر شاھد ہیں

اور مستحکم اَفعال کا صدور بھی اس علم وقُدرت کے ثبوت پر دلالت کرتے ہیں نہ کے محض اس کا عالم اور قادر نام ہونے پر۔

(حلِ عبارت)

قوله وله صفاة : اس میں لہ جار مجرور کی تقدیم مُفید للحصر ہے یعنی اس کے لئے مخصوص کچھ صفات ہیں اِن صفات میں باری تعالیٰ کے ساتھ مخلوق صرف اشتراکِ اسمی رکھتی ہے مثلاً صفتِ علم مخلوق کے لئے بھی ثابت ہے لیکن فرق یہ ہے کہ باری تعالیٰ کا علم قدیم ہے اور مخلوق کا علم حادث ہے= پھر اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ زائد ہیں ذاتِ باری تعالیٰ پر اشاعرہ کی دلائل اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ مفہومِ صفات زائد ہیں مفہوم ذات پر، اس بات پر دلالت نہیں کرتے ہیں کہ حقائقِ صفات زائد ہیں حقیقتِ ذات پر= حکماءِ صوفیہ اور معتزلہ کہتے ہیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ عینِ ذاتِ باری تعالیٰ ہے یعنی جس چیز کے بارے میں یہ گمان کی جائے کہ یہ چیز صفات سے صادر ہو چکی ہے تو وہ چیز ذاتِ مقدرہ سے صادر ہو چکی ہے

قوله لمّا ثبت : یہاں سے شارحؒ ثبوتِ صفات پر پہلی دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ شرعاً اور عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات عالم ہے قادر ہے حی ہے مثلاً سمیع ہے بصیر ہے اور عُرف اور لُغت کے رو سے یہ بات بھی معلوم ہے کہ عالم قادر وغیرہ واجب کے مفہوم سے زائد معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں کیونکہ اگر قادر عالم وغیرہ صفات واجب کے مفہوم سے زائد معنیٰ پر دلالت نہ کرتے تو واجب پر ان کا حمل صحیح نہ ہوتا کیونکہ حمل مقتضی ہے تغایر کے لئے جب صفات کا مفہوم واجب کے مفہوم سے زائد نہ ہو تو شئی کا اپنے ذات پر حمل ہونا لازم آئیگا جو کہ باطل ہے۔

قوله وليس الكُل الفاظ المترادفة: اس عبارت سے شارحؒ دوسری دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ علم اور

قدرت واجب کے مفہوم سے زائد معنیٰ پر دلالت کرتے ہیں حاصل اِسکا یہ ہے کہ اگر علم اور قدرت عین ذات ہو تو علم اور قدرت کا مفہوم ایک بنا جب دونوں کا مفہوم ایک بنا تو دونوں میں ترادف لازم آیا جب علم اور قدرت میں ترادف ہوا تو عالم اور قادر میں ترادف ہوا حالانکہ ترادف باطل ہے۔

قوله وان صدق المشتق علىٰ شيئى : اس عبارت سے شارحؒ تیسری دلیل قائم کرتے ہیں ثبوتِ صفات پر حاصل اِسکا یہ ہے شارحؒ ایک قاعدہ کے شکل میں بیان کرتے ہیں کہ مشتق کا کسی شئی پر صادق ہونا یہ تقاضا کرتا

ہے کہ اس مشتق کا مبدا اور ماخذِ اشتقاق اس شئی کے لئے ثابت ہو مثلاً راکب، جالس، قائم یہ مشتق کے صیغے ہیں راکب تب صادق آئے گا شئی پر جب اسکا ماخذِ اشتقاق یعنی رکوب ثابت ہو شئی کے لئے ضارب تب صادق آئے گا جبکہ اسکا مبدا ضرب شئی کے لئے ثابت ہو وعلیٰ ھذا القیاس۔ تو جب اللہ تعالیٰ پر ہم اِن مشتقاق کا اِطلاق کرتے ہیں تو ان مشتقاق کا جو ماخذِ اشتقاق ہے یعنی علم، قدرت، حیات، سمع، بصر، وہ باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہیں = اس کے برخلاف مُعتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عالم ہے مگر اس کے لئے صفتِ علم ثابت نہیں، قادر ہے مگر اس کے لئے صفتِ قُدرت ثابت نہیں یہ محال ہے جیسے کوئی کہے کہ فلاں چیز سیاہ تو ہے مگر اس میں سیاہی نہیں۔

فائدہ: علامہ عبدالعزیز فرھاروی ؒ لکھتے ہیں کہ اگر مُعتزلہ یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ عالم تو ہے لیکن عالم بذاتہ ہے نہ کے علمِ زائد کی وجہ سے تو یہ معقول بات ہے اس میں کوئی اِستحالہ نہیں۔

قولہ وقد نطقت النصوص: یہ عبارت لانے سے بھی مُعتزلہ پر رَد کرنا مقصود ہے کہ نصوص بھی اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ باری تعالیٰ کو عالم اور قادر اس وجہ سے کہتے ہیں کہ علم والا ہے قُدرت والا ہے، نصوص جیسے کہ اِرشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿اِنَّ اللّٰہَ عَلِیْمٌ قَدِیْرٌ﴾ اِسی طرح باری تعالیٰ سے مُحکم اَفعال جو مشتمل ہے عجائبات پر کا صادر ہونا دلالت کرتی ہیں باری تعالیٰ کے لئے علم، قُدرت، وغیرہ صفات کے ثابت ہونے پر۔

ولیس النزاع فی العلمِ والقُدرۃ التی ھی مِن جُملۃ الکیفیاتِ الخ الیٰ قولہ ازلیۃٌ

ترجمہ: اور نزاع اس علم اور قُدرت کے بارے نہیں ہے جو منجملہ کیفیات اور ملکات کے ہے اس لئے کہ ہمارے مشائخ نے صراحت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ حیّ ہے اور ان کے لئے اِیسی حیات ہے جو اَزلی ہے عرض نہیں ہے اور نہ اسکا بقاء محال ہے اور اللہ تعالیٰ عالم ہے اور ان کے لئے اِیسا علم ثابت ہے جو اَزلی ہے عام ہے نہ تو عرض ہے اور نہ اس کا بقاء محال ہے اور نہ ضروری ہے اور نہ کسبی ہے اور اِسی طرح تمام صفات کے بارے میں، بلکہ نزاع اس بات میں ہے کہ جس طرح ہم میں سے ایک عالم کے لئے اِیسا علم ہے جو عرض ہے اس کے ساتھ قائم ہے اس پر زائد ہے حادث ہے تو کیا صانعِ عالَم کے لئے بھی اِیسا علم ہے جو اس کی اَزلی صفت ہو اِسکے ساتھ قائم ہو اسکی ذات پر زائد ہو اور اِسی طرح تمام صفات کا حال ہو تو فلاسفہ اور مُعتزلہ نے اِسکا انکار کیا اور یہ کہا کہ اس کی صفات بعینہ اس کی ذات ہے کہ اس کی ذات کو معلومات کیساتھ تعلق

کے اعتبار سے عالم اور مقدورات کے ساتھ تعلق کے اعتبار سے قادر رکھا جاتا ہے اسی طرح اس کے علاوہ اسماءِ صفات کا حال ہے، لھٰذا نہ تو ذاتِ واجب میں تکثّر لازم آئیگا اور نہ قُد ماء و واجبات کا تعدد لازم آئیگا اور جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ محال ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے اور یہ لازم نہیں آ رہا ہے البتہ تمھارے اُوپر مثلاً علم کے قُدرت ہونے کا، حیات ہونے کا، عالم ہونے کا، قادر ہونے کا اور واجبِ تعالیٰ کے غیر قائم بالذات ہونے کا اور دیگر محالات کا اِلزام عائد ہوتا ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله و ليس النزاع: اس عبارت سے شارحؒ ایک توھم اور ایک مُغالطہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں چونکہ عام لوگوں کا ذہن اور وھم اس بات کی طرف سبقت کر سکتے ہیں کہ صفات تو اعراض ہیں حادث ہیں مُستحیل البقاء ہیں جیسے ممکنات کی صفات ہوتے ہیں کہ اعراض بھی ہیں حادث بھی ہیں مستحیل البقاء بھی ہیں تو پھر واجب تعالیٰ کے لئے صفات کا اِثبات کس طور پر صحیح ہے واجب تعالیٰ تو قیامُ الحوادثات سے مُنزہ ہے شارح اس وھم اور غلطی کو دفع کر کے فرماتے ہیں جو علم وقدرت کیفیات کی جنس سے ہے اس میں معتزلہ کیساتھ نزاع نہیں کیونکہ ہمارے مشائخ نے باری تعالیٰ کے علم وقدرت کے اَزلی ہونے کی صراحت کی ہے کیفیات تو ازقبیلِ اعراض ہیں اعراض ہونے کیوجہ سے حادث ہیں اسکی نفی پر معتزلہ بھی ہمارے ساتھ متفق ہیں

فائدہ: شارحؒ نے کیفیات کے بعد والملکات کا ذکر کیا یہ تخصیص بعد التعمیم کے قبیل سے ہے ملکہ اس کیفیتِ راسخہ کو کہتے ہیں جسکی زوال مشکل ہو ملکہ کے مقابلہ میں حال ہے حال اس کیفیت کو کہتے ہیں جو غیرِ راسخہ ہو، مُدرسین کا علم ملکہ ہے اور مُبتدی طلباء کا علم حال ہے۔

قوله بل النزاع فی انه : اس عبارت سے شارحؒ معتزلہ کے ساتھ جو ما بہ النزاع ہے اُس علم اور قدرت کو ذکر کرتے ہیں حاصل اِسکا یہ ہے کہ جس طرح ہم میں سے کسی کے عالم ہونے کا مطلب یہ ہے اس کے لئے علم نام کی ایک صفتِ ثابت ہے جو اسکی ذات سے زائد چیز ہے اور عرض ہے اور حادث ہے، آیا واجب تعالیٰ کے عالم ہونے کا بھی یہی مطلب ہے کہ علم ایک صفت ہے اسکی ذات سے زائد چیز ہے اور اس کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے فلاسفہ نے اسکا انکار کیا ہے فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ صفات عینِ ذاتِ واجب ہیں ذاتِ باری تعالیٰ کو معلومات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے عالم کہتے ہیں اور ذاتِ باری تعالیٰ کو مقدورات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے قادر کہتے ہیں اِسی ذاتِ باری

تعالیٰ کو مسموعات کے ساتھ تعلق ہونے کے اعتبار سے سمیع کہتے ہیں اور تعلقات چونکہ ذاتِ باری تعالیٰ سے خارج ہیں تو تعلقات کے کثرت سے ذاتِ باری تعالیٰ میں تکثر بھی لازم نہیں آئے گا۔

قولہ ولا تعدد: اس سے اِشارہ ہے ایک اِعتراض کی طرف جو معتزلہ کی جانب سے اَشاعرہ پر وارد ہوتا ہے کہ تم اَشاعرہ جو صفاتِ زائدہ قدیمہ کے قائل ہو اس سے تو تعدّدِ قُدماء کی خرابی لازم آتی ہے اور قدیم اور واجب مترادف ہے تو تعدّدِ وجباء کی خرابی بھی لازم آئے گی، شارحؒ پہلے بھی اِس اِعتراض کا جواب دے چکے ہیں کہ جو محال ہے وہ ذواتِ قدیمہ کا تعدُّد ہے صفاتِ قدیمہ کا تعدُّد محال نہیں ہے۔

قولہ ویلزمکم: اس عبارت سے شارحؒ فلاسفہ اور معتزلہ کو مخاطب بنا کر اَشاعرہ کی طرف سے اِعتراض وارد کرتے ہیں کہ تم فلاسفہ اور معتزلہ جو صفات کی عینِ ذات کے قائل ہو اس سے تو کئی محالات لازم آئینگے مثلاً اگر صفات عینِ ذاتِ باری تعالیٰ ہو تو ذاتِ باری تعالیٰ عینِ صفت ہوگی مثلاً علم ایک صفت ہے یہ عینِ ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ عینِ قُدرت ہے تو بطورِ نتیجہ علم عینِ قدرت ہوگی علیٰ ھذا القیاس صفتِ علم عینِ ذاتِ باری تعالیٰ ہے ذاتِ باری تعالیٰ عینِ صفتِ حیات ہے تو بطورِ نتیجہ صفتِ علم عینِ صفتِ حیات ہوگی اسی طرح صفتِ علم عینِ ذاتِ باری تعالیٰ ہے اور ذاتِ باری تعالیٰ معبودِ خلق ہے تو بطورِ نتیجہ صفتِ علم معبودِ خلق بنی۔

قولہ الیٰ غیر ذالک من المحالات: شارحؒ کہتے ہیں کہ اور بھی کئی محالات آجاتے ہیں مثلاً ہم اثباتِ ذات کے بعد اثباتِ صفات کی طرف محتاج ہوتے ہیں جب ذات اور صفات متحد ہوگئے جیسے کہ تم کہتے ہو تو ہم اثباتِ صفات کی طرف محتاج نہ ہوتے، اِسی طرح اِن محالات میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اگر صفات عینِ ذات ہو تو یہ عینیت حمل کو لغو اور بیکار بنالیتی ہے مثلاً ہم کہتے ہیں اللہ عالمٌ، اللہ قادرٌ، اللہ حیٌّ، اللہ سمیعٌ، حالانکہ حمل کے لئے تغایر ضروری ہے۔

ازلیۃ لا کما یزعم الکرامیہ من ان لہ صفات الخ الیٰ قولہ ولمّا لمسکت

ترجمہ وہ صفات اَزلی ہیں ایسا نہیں جیسا کہ کرامیہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کے لئے صفات ہیں لیکن وہ حادث ہیں کیونکہ اس کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہے وہ صفات اس کی ذات کے ساتھ قائم ہیں اِس بات کے بدھی ہونے کی وجہ سے صفتِ شئی کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اِس چیز کے جو اس شئی کے ساتھ قائم ہو اِیسا نہیں ہے جیسا کہ مُعتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ اِیسے کلام کی وجہ سے متکلم ہیں جو اِن کے غیر کیساتھ قائم ہے لیکن اِنکا مقصد کلام کے اُس کی صفت ہونے

کاانکار کرنا ہے کہ اس کو باری تعالیٰ کی ایسی صفت ثابت کرنا جو اس ذات کے ساتھ قائم نہیں۔

(حلِ عبارت)

قوله ازليّةٌ : ازلی کا معنیٰ قدیم ہونے کے ہیں، اَزل اصل لُغت میں ضیق یعنی تنگ ہونے کو کہتے ہیں قِدم پر ازلی کا اطلاق اس وجہ سے کیا گیا کہ عقل قدیم کی اِبتداء کے تصور سے تنگ ہے۔

لا كما تزعم الكِرامية: کرامیہ کاف کے کسرے کیساتھ منسوب ہے محمد بن کرام کی طرف۔ایک قول یہ بھی کہ کَرّامیہ کاف کے فتحے کیساتھ راء کی تشدید کیساتھ فرقہ مشبھہ کا ایک طائفہ ہے جو اکثر فروع میں حضرت امام ابوحنیفہؒ کی تقلید کرتے ہیں جیسا کہ اِنکا ایک شاعر کہتے ہیں

☆ الفقه فقه ابی حنیفه وحده ::: والدین دین محمد بن کرام☆

کرامیہ باری تعالیٰ کے لئے ثبوتِ صفات کے قائل تو ہیں لیکن یہ کہتے ہیں سوائے قدرت کے باقی صفات حادث ہیں اِن کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قیامُ الحوادث جائز ہیں کرامیہ اپنے اِس دعویٰ پر چند وجوہ سے اِستدلال قائم کرتے ہیں ۱ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ سمع کا تعقل بغیرِ مسموع کے، بَصر کا تعقل بغیرِ مُبصر کے، کلام کا تعقل بغیرِ مخاطب کے نہیں ہوسکتا ہے اور مسموع، مُبصر، مخاطب یہ تمام کے تمام حادث ہیں تو جو اِن کے ساتھ متعلق صفات ہیں وہ بھی حادث ہیں ۲ اسی طرح ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے عالَم کے لئے اور عالَم پہلے موجود نہیں تھا تو صفتِ خالقیت بعد میں موجود ہوئی اِسی طرح پہلے باری تعالیٰ کے علم کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید پیدا ہوگا اور زید کے پیدائش کے بعد باری تعالیٰ کے علم کا تعلق اس بات سے ہے کہ زید پیدا ہو چکا ہے تو علمِ باری تعالیٰ میں تغیر آیا اور ہر مُتغیر حادث ہے بطورِ نتیجہ علمِ باری تعالیٰ حادث ہے = علامہ عبدالعزیز فرھارویؒ نے یہ جواب دیا ہے کہ صفات کے جو تعلقات ہیں وہ حادث ہیں تعلقاتِ صفات کا حادث ہونا یہ مستلزم نہیں نفسِ صفات کے حدوث کو۔

قوله لاستحالةقيام الحوادث : یہ عبارت علت ہے اُس نفی کے لئے جو شارحؒ نے پہلے کہا تھا ''لاکما تزعم الکرامیہ'' اس علت اور دلیل کو سمجھنے کے لئے پہلے ایک فائدہ ذکر کرنا ضروری ہے۔

فائدہ: صفات چار قسم پر ہیں نمبر۱: حقیقیہ محضہ جیسے حیات نمبر۲: حقیقیہ ذات الاضافۃ جیسے علم، قدرت، سمع، بصر نمبر۳: ضافیہ محضہ جیسے قَبلیت، بَعدیت نمبر۴: صفاتِ سلبیہ جیسے باری تعالیٰ کا جسم نہ ہونا، جوہر نہ ہونا، عرض نہ ہونا

ان میں سے جو حقیقیہ محضہ اور صفاتِ سلبیہ ہیں اِن مین سے کسی قسم کا کوئی تغیر نہیں ہوتا اور حقیقیہ ذات الاضافۃ میں فی نفسہ تغیر نہیں ہوتا لیکن اِن کے تعلقات میں تغیر واقع ہوتا ہے اور تیسری قسم کی صفات میں تغیر ہوتا ہے وہ چونکہ اِضافی ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہیں۔

قولہ لا کما یزعم المعتزلہ: معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ ایسے کلام کے ساتھ متکلم ہیں جو اس کے غیر کے ساتھ قائم ہیں مثلاً وہ کلام لوحِ محفوظ یا لسانِ جبرئیل یا نبی کریم ﷺ یا شجرۂ موسیٰ علیہ السلام یا دیگر اجسام کے ساتھ قائم ہیں معتزلہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ کلامِ نفسی تو باطل ہے اِنکے زعم کے مطابق، اور کلامِ لفظی حادث ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتا ہے۔

قولہ لا کن مُرادھم نفی الکلام صفةً لہ: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ آپ نے تو معتزلہ سے نفیٔ صفات کی حکایت کی اور صفات کا عینِ ذات ہونے کی حکایت کی تو معتزلہ یہ کیسے کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ کا کلام غیر کے ساتھ قائم ہے = شارحؒ اس اعتراض کا دفعیہ کرکے فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا مقصد کلام کے اللہ تعالیٰ کی صفت ہونے کا انکار کرنا ہے کیونکہ معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ ''اِنّ اللہ مُتکلّمٌ بکلامٍ ہو قائمٌ بغیرہٖ'' تو گویا کہ معتزلہ متکلم کا معنٰی موجدِ کلام سے کرتے ہیں تو جواب یہ ہے کہ متکلم مشتق کا صیغہ ہے مشتق کا اطلاق ماخذِ اشتقاق کے موصوف پر ہوتا ہے نہ کہ اس کے موجد پر، اسود کا اطلاق ماخذِ اشتقاق یعنی سواد کے ساتھ موصوف چیز پر ہوگا اس ذات پر نہیں ہوگا جو چیز کے اندر سواد کو موجود کرے۔

ولما تمسک المعتزلہ بأن فی اثبات الصفات الخ الیٰ قولہ ولقائل :

ترجمہ : اور جب معتزلہ نے یہ دلیل پیش کی کہ صفات کو ثابت کرنے میں توحید کا ابطال ہے کیونکہ وہ ایسی موجودات ہوں گی جو قدیم ہوں گی اللہ کی ذات کا غیر ہوں گی لھٰذا غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور تعددِ قدماء بلکہ تعددِ واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا جیسا کہ اس کی طرف اشارہ متقدمین کے کلام میں اور صراحت متاخرین کے کلام میں ہوچکی ہے کہ واجب الوجود بالذات اللہ تعالیٰ اور اس کی صفات ہیں اور نصاریٰ صرف تین قدماء ثابت کرنے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے اور آٹھ یا اس سے زیادہ کا کیا حال ہوگا تو مصنفؒ نے جواب کی طرف اپنے قول ''وھی لاھو ولا غیرہ'' میں اشارہ کیا یعنی اللہ تعالیٰ کی صفات نہ تو عینِ ذات ہیں نہ غیرِ ذات ہیں پس نہ تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا اور نہ

تعددِ قُدماء لازم آئے گا اور نصاریٰ نے اگرچہ قدماءِ متغائرہ کی صراحت نہیں کی ہے مگر ان پر یہ لازم آتا ہے کیونکہ اُنہوں نے تین اقانیم ثابت کئے اور وہ وجود۔ علم اور حیات ہیں اور ان کا اب۔ ابن۔ روح القدس نام رکھا اور یہ کہا کہ اقنون علم عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہوا پس انہوں نے انفکاک اور انتقال جائز قرار دیا یہ سب متغائر ذوات ہوئیں۔

(حلِ عبارت)

قوله ولما تمسك المعتزله: اس عبارت سے شارحؒ معتزلہ کی طرف سے نفئ صفات پر ایک دلیل پیش کرتے ہیں معتزلہ جو یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ باری تعالیٰ عینِ ذاتِ واجب ہیں دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اگر صفات عینِ ذات نہ ہو بلکہ اس کی ذات سے زائد چیز ہوں اسکے غیر ہوں گی اب وہ صفات حادث تو نہیں ہوسکتیں ورنہ قیامُ الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئیگی لھذا وہ قدیم ہوگی تو غیر اللہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا نیز یہ صفات بہت سی ہیں تو تعددِ قُدماء بھی لازم آئے گا اور اس بات کی صراحت گزرچکی ہے کہ قدیم اور واجب مترادف ہیں لھذا تعددِ واجب لذاتہ بھی لازم آئے گا، اور تعددِ قُدماء اور تعددِ وُجباء یہ تمام توحید کے منافی ہیں حالانکہ نصاریٰ صرف تین قدماء یعنی اَبْ۔ اِبْن۔ رُوح القُدس۔ کے قائل ہونے کی وجہ سے کافر قرار دیئے گئے رواُن کا کیا حال ہوگا جو آٹھ ۸ قُدماء کے قائل ہوں یعنی حیات ۔علم ۔قُدرت ۔ارادہ ۔سمع ۔بصر۔ کلام۔ تکوین۔ یا جو اِن سے بھی زیادہ قدماء کے قائل ہوں جیسے کہ بعض ماوراء النہر کے علماء کا قول ہے کہ تخلیق۔ ترزیق۔ اَحیاء۔ تصویر۔ یہ علاوہ صفات ہیں تکوین کے تحت مندرج نہیں ہیں اسی طرح جیسے کہ اشعری یہ کہتے ہیں کہ متشابہات جیسے ید۔ رجل۔ اِستویٰ علی العرش۔ ضحک یہ بھی صفات ہیں ہم ان کے کنہ کو نہیں سمجھتے ہیں نہ ان کی تاویل جائز ہیں۔

قوله اشار الی الجواب: مصنفؒ اپنے قول ''لاھو ولا غیرہ'' سے معتزلہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دیتے ہیں خلاصۂ جواب یہ ہے کہ مطلق تعددِ قدماء محال نہیں ہے بلکہ قدماءِ متغائرہ کا تعدد محال ہے اور ہم جن صفات کو قدیم کہتے ہیں وہ متغائر نہیں ہیں نہ تو صفات ذاتِ واجب کا غیر ہیں اور نہ آپس میں ایک دوسرے کا غیر ہیں۔

قوله والنصاریٰ وان لم یصرحوا: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دیتے ہیں۔ اعتراض: یہ ہے کہ نصاریٰ جو تین قدماء کے قائل ہیں اب۔ ابن۔ روح القدس۔ ان تینوں کے آپس میں تغائر کے

قائل نہیں ہیں اسکے باوجود نصاریٰ کو کافر قرار دیئے گئے اس سے تو معلوم ہوتا ہے کہ مطلقاً تعدد قدماء توحید کے منافی ہے چاہے ایک دوسرے کے متغائر ہو یا نہ ہو، شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ نصاریٰ نے ایسی بات کہی ہے جس سے ان تینوں قدماء کے درمیان تغائر لازم آتی ہے وہ یہ کہ نصاریٰ نے اقانیم ثلاثہ ثابت کئے ہیں اقانیم اقنون کی جمع ہے اقنون کا معنی اصل کے ہیں لغتِ یونانی یا لغتِ رومی میں وہ اقانیم ثلاثہ وجود ہے۔ علم ہے۔ حیات ہے۔ اور یہ کہتے ہیں کہ اقنوم علم اللہ تعالیٰ کی ذات سے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بدن کی طرف منتقل ہو گیا جب نصاریٰ نے انتقال کو جائز قرار دیا غیریت بھی تو انتقال کو کہتے ہیں اور انتقال و تغائر ذوات میں ہوتا ہے تو یہ اقانیم ثلاثہ ذوات کے لحاظ سے ایک دوسرے کے متغائر ہو گئے۔

ولقائل ان یمنع توقف التعدد والتکاثر علی التغائر الخ الی قولہ و لصعوبة هذا المقام:

ترجمہ: اور معترض کے لئے گنجائش ہے کہ وہ تعدد اور تکثر کے تغائر بمعنی امکانِ انفکاک پر موقوف ہونے کا انکار کر دے اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مراتبِ اعداد مثلاً واحد، اثنین، ثلاثہ وغیرہ متعدد اور متکثر ہیں باوجود اس کے کہ ان میں سے بعض دوسرے بعض کا جزء ہیں اور جزء کل کا مغائر نہیں ہوتا، نیز اہلِ سنت کی طرف سے صفات کے کثیر اور متعدد ہونے کے بارے میں نزاع کا تصور نہیں کیا جا سکتا خواہ وہ متغائر ہوں یا نہ ہوں لہٰذا مناسب یہ ہے کہ کہا جائے محال ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے نہ کہ ذات مع صفات کا اور یہ کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہ کی جائے بلکہ کہا جائے کہ صفات واجب ہیں اپنے غیر کے لئے نہیں بلکہ اس ذات کے لئے جو نہ ان صفات کا عین ہے اور نہ ان کا غیر ہے یعنی اللہ تعالیٰ کے لئے اور یہی مراد ہوگی ان لوگوں کی جنہوں نے یہ کہا کہ واجب الوجود لذاتہ اللہ تعالیٰ اور اسکی صفات ہیں یعنی صفات واجب بمعنی ثابت ہیں واجب تعالیٰ کی ذات کے لئے، بہرحال اپنی ذات کے اعتبار سے وہ ممکن ہیں اور ممکن کے قدیم ہونے میں کوئی استحالہ نہیں جب وہ قدیم ذات کے ساتھ قائم ہو اس کی وجہ سے واجب ہو اس سے منفصل نہ ہو پس ہر قدیم الٰہ نہیں ہے کہ بہت سے قدماء کے وجود سے بہت سے آلھہ کا وجود لازم آئے لیکن مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے لحاظ سے قدیم ہیں اپنی صفات کی ساتھ موصوف ہیں اور قدماء کا قول نہ کیا جائے تاکہ اس بات کی طرف وہم نہ جائے کہ ان صفات میں سے ہر ایک قائم بالذات ہے صفاتِ الوہیت کے ساتھ متصف ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ ولقائل ان یمنع : اس عبارت سے شارحؒ اشاعرہ پر ایک اعتراض وارد کرتے ہیں اشاعرہ نے جواب میں یہ کہا تھا کہ صفات نہ تو واجب کا غیر ہے اور نہ ہی ایک دوسرے کا غیر ہیں تا کہ تعدد یا تکثّر لازم آجائیں اس پر معترض یہ کہہ سکتا ہے کہ اس بات کو ہم تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تکثّر بغیرِ انفکاک کے موجود نہیں ہوتا ہے بلکہ ایسا ہوسکتا ہے کہ انفکاک تو نہ ہو اس کے باوجود تکثّر موجود ہو مثلاً مراتبِ اعداد ہیں مراتبِ اعداد ایک دوسرے کے لئے جُزء ہیں اور جُزء اور کل میں تغائر نہیں ہیں کیونکہ

اگر جُزء اور کل میں تغائر ثابت ہوگئی تو کل باقی نہ رہیگا مثلاً چار اور دو ۲ ہیں دو ۲ جُزء ہیں چار کے لئے، اگر ان میں انفکاک ممکن ہو جائے تو چار جو کے کل ہے وہ چار نہ رہیگا اس کے باوجود ان اعداد میں تعدد اور تکثّر موجود ہیں اس سے معلوم ہوا کہ تکثّر تغائر پر موقوف نہیں جیسے کہ اشاعرہ نے کہا تھا۔

قولہ وایضاً لایتصور : شارحؒ کی یہ عبارت عطف ہے ماقبل للقطع پر، حاصل اس کا یہ ہے کہ صفات کے متعدد اور کثیر ہونے میں اہل السنّت والجماعت کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے چاہے صفات میں تغائر وانفکاک تسلیم کی جائے یا تسلیم نہ کی جائے کیونکہ اہل السنّت والجماعت میں سے بعض صفات کی تعداد سات بتلاتے ہیں بعض آٹھ بتلاتے ہیں بعض اس سے بھی زیادہ بتلاتے ہیں تو صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں تعددِ قدماء بہر حال لازم آئیگا۔

قولہ فالاولیٰ ان یقال : شارحؒ کہتے ہیں کہ بہتر یہ ہے کہ معتزلہ کو یہ جواب دیا جائے کہ محال تو ذواتِ قدیمہ کا تعدد ہے صفات کو قدیم ماننے کی صورت میں ایک ذات بمعہ اسکی کا تعدد لازم آتا ہے اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ بعض حضرات نے معتزلہ کی دلیل کے دو ۲ جواب اور بھی ذکر کئے ہیں۔ ایک یہ کہ قدیم وہ ہے جو کہ اَزلی ہو قائم بنفسہ ہو، صفات اَزلی تو ہے لیکن قدیم نہیں تو تعددِ قدماء کی خرابی لازم نہیں آئیگی بلکہ تعددِ اَزلیات لازم آئیگی۔ اور دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ محال تو تعددِ قدماء ہیں جو قدیم ہو قِدمِ ذاتی کے ساتھ، صفات تو قدیم ہیں لیکن قدیم بالذات نہیں بلکہ قدیم بالزمان ہیں۔

قولہ وان لایجترأ علی القول : یجترء بابِ افتعال سے مضارع کا صیغہ ہے اسکا معنٰی ہے دلیری کرنا، بعض متقدمین نے معتزلہ کی دلیل کا جو جواب دیا تھا کہ صفاتِ واجبہ کا تعدد محال نہیں ہے بلکہ ذواتِ قدیمہ کا تعدد محال ہے،

شارحؒ کہتے ہیں کہ صفات کو واجب الوجود لذاتہ کہنے کی جرأت نہیں کرنی چاہیئے بلکہ بہتر یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ صفات واجب ہیں یعنی ثابت ہیں اس ذات کے لئے جو نہ عینِ صفات ہے اور نہ غیرِ صفات ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے اور جن لوگوں نے صفات کو واجب لذاتہ کہا ان کی بھی مُراد یہی ہے یعنی صفات ثابت ہیں ذاتِ باری تعالیٰ کے لئے ،شارحؒ کہتے ہیں کہ صفات فی نفسھا ممکن ہیں۔

ولا استحاله فی قدم الممکن :اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔اعتراض یہ ہے کہ صفات کو اگر فی نفسھا ممکن تسلیم کیا جائے تو اشاعرہ کے ہاں یہ بات مقرر ہوچکی ہے کہ ہر ممکن حادث ہے جب حادث ہو گئے تو یہ کیسے ذات واجب الوجود کے لئے صفات بن سکتے ہیں شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ ممکن جب ذاتِ قدیم کے ساتھ قائم ہو اس کے لئے واجب ہو غیر منفصل ہو تو اس ممکن کے قدیم ہونے میں کسی قسم کا اِستحالہ نہیں ہے جواب کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ ممکن کا قدیم ہونا اس وقت محال ہے اگر واجب سے بالاختیار صادر ہو،صفات کا صدور اس طور پر نہیں بلکہ صفات کی نسبت ذات کی طرف ایسی ہے جیسے لازم کی نسبت ملزوم کی طرف بطریقِ ایجاب ہوتی ہے اور جو چیز واجب سے بطورِ ایجاب صادر ہو وہ قدیم ہوتا ہے۔

فلیس کل قدیم الٰھاً : اس عبارت میں فآ تفریعیہ ہے اور ماقبل شارحؒ نے جو یہ کہا تھا ''ولا استحالہ فی قدیم الممکن'' اس پر یہ عبارت متفرع ہے یعنی جب صفات ممکن ہیں تو ہر قدیم اِلٰہ نہیں ہوسکتا کیونکہ اِلٰہ تو واجب الوجود ہوتا ہے تو یہ ثابت ہو گیا کہ تعددِ قدماء کا قول توحید کے منافی نہیں توحید کے منافی تب ہوتا اگر صفاتِ واجبات غیرِ ممکنات ہوتی۔

ولا کن ینبغی : شارحؒ کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ اپنی صفات کے ساتھ قدیم ہیں یہ نہ کہا جائے کہ باری تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تا کہ یہ وہم نہ ہو کہ صفات میں سے ہر ایک قائم بذاتہ ہے اور موصوف ہیں صفاتِ الوھیت کے ساتھ۔

فائدہ: یہ نہی عامۃ الناس کے لحاظ سے ہے جو یہ گمان کرتے ہیں کہ ہر قدیم اِلٰہ ہے لیکن اہلِ علم اگر صفات پر یہ اِطلاق کرے تو کوئی حرج نہیں ہے۔

ولصعوبة ھٰذاالمقام : ماقبل جو یہ بات گزری کہ صفات عین الذات ہیں اور زائد ہیں ذات پر اگر زائد تسلیم کی جائے تو یہ واجبہ ہیں یا ممکنہ ہیں تو اس بحث کے مشکل ہونے کی وجہ سے معتزلہ اور فلاسفہ نے صفات کا انکار کیا۔فلاسفہ یہ

کہتے ہیں کہ صفات اگر ذات پر زائد ہو تو یہ صفات اگر ذات سے صادر ہو تو یہ بات لازم آئیگی کہ واحد حقیقی شئی کے لئے فاعل بھی ہے قابل بھی ہے بیک وقت، اور یہ محال ہے اور اگر ذات سے صادر نہ ہو بلکہ غیر سے صادر ہو تو اِستکمالِ واجب بغیرہ کی خرابی لازم آئیگی یہ بھی محال ہے۔ معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ صفات اگر زائد ہو ذات پر تو دو ۲ حال سے خالی نہیں، قدیم ہونگی یا حادث، اگر قدیم ہو تو تعددِ قدماء کی خرابی لازم آئیگی اور اگر حادث ہو تو قیامُ الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئیگی ۔اور کرامیہ صفات کے قائل تو ہیں لیکن صفات کو قدیم نہیں مانتے ہیں تعددِ قدماء کی خرابی سے بچنے کے لئے۔ اشاعرہ کہتے ہیں کہ صفات قدیم ہیں تو قیامُ الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم نہیں آئیگی، پھر تعددِ قدماء کی خرابی سے بچنے کے لئے اشاعرہ نے کہا کہ صفات نہ عینِ ذاتِ واجب ہیں نہ غیرِ ذاتِ واجب ہیں۔

فان قیل هٰذا فی ظاهر رفع للنقیضین الخ الیٰ قوله وفیه نظرٌ :

ترجمہ: پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ یہ تو بظاہر ارتفاعِ نقیضین اور حقیقت میں اجتماعِ نقیضین ہیں اس لئے کہ ایک شئی کا مفہوم اگر بعینہ دوسرے کا مفہوم نہیں ہے تو وہ اس کا غیر ہے ورنہ اس کا عین ہے اور دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ ہم جواب دینگے کہ ہمارے مشائخ نے غیریت کی تفسیر دو ۲ موجود کے اس طرح ہونے کے ساتھ کی ہے کہ دونوں میں سے ایک کا تصور کیا جا سکے دوسرے کے عدم کے ساتھ یعنی دونوں کے درمیان انفکاک ممکن ہو، اور عینیت کی تفسیر دو ۲ چیزوں کا مفہوم بلا کسی تفاوت کے ایک ہونے کے ساتھ کی ہے لھٰذا یہ دونوں نقیض نہیں ہوں گے بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ کا تصور کیا جا سکے باین طور کہ ایک شئی ایسی ہو کہ اس کا مفہوم بعینہ دوسرے کا مفہوم نہ ہو اور اس کے بغیر بھی موجود نہ ہو مثلاً جزء کا کل کے ساتھ اور صفت کا ذات کے ساتھ اور ایک صفت کا دوسری صفت کے ساتھ کیونکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اور اس کی صفات ازلی ہیں اور ازلی پر عدم محال ہیں اور واحد من العشرہ کا بقاء بغیر عشرہ کے محال ہے اور عشرہ کا بقاء بغیر واحد کے محال ہے اس لئے کہ وہ عشرہ کا جزء ہے لھٰذا عشرہ کا عدم اس کا عدم ہے اور عشرہ کا وجود اس کا وجود ہے برخلاف صفاتِ حادثہ کے کہ ذات کا قیام بغیر اس صفتِ معینہ کے متصور ہے لھٰذا وہ غیر ذات ہوں گی اسی طرح مشائخ نے ذکر کیا ہے

(حلِ عبارت)

قولہ فان قیل: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کر کے پھر اسکا جواب دیتے ہیں اعتراض مصنفؒ کے اس

قول پر ہے جو صفات کے بارے میں اس نے کہا تھا = وھی لاھو ولا غیرہ = اعتراض یہ ہے کہ مصنفؒ کا یہ قول بظاہر ارتفاع النقیضین ہے اور حقیقت میں اجتماع بین النقیضین ہے کیونکہ مصنفؒ نے یہ کہا لاھو اس میں نفی عینیت ہے اور نفی عینیت اِثبات للغیریت ہے اور جب یہ کہا ولا غیرہ اس میں نفی غیریت ہے اور نفی غیریت اِثبات للعینیت ہے۔

قوله لان المفهوم من الشيئ : اس عبارت سے شارحؒ دلیل قائم کرتے ہیں عینیت اور غیریت کے متناقض ہونے پر، حاصل اسکا یہ ہے کہ عینیت اور غیریت ایک دوسرے کی نقیض ہیں کیونکہ دو چیزوں کے مفہوم کا ایک ہونا عینیت ہے اور دونوں کے مفہوم کا ایک نہ ہونا غیریت ہے اِن دونوں کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے مصنفؒ نے جب یہ کہا کہ صفات عین ذات نہیں اس سے معلوم ہوا کہ صفات غیرِ ذات ہیں پھر جب مصنفؒ نے یہ کہا کہ غیرِ ذات نہیں تو اس سے معلوم ہوا کہ عینِ ذات ہیں تو عینیت اور غیریت دونوں کا ثبوت ہوا دونوں کا ثبوت اجتماع النقیضین ہے۔

قوله قلنا قد فسروا الغيرية : اس عبارت سے شارحؒ اعتراضِ مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں، جواب کا حاصل انکارِ تناقض اور اثباتِ واسطہ ہے کہ مشائخِ اشاعرہ نے غیریت کی تفسیر یوں کی ہیں کہ دو۲ چیزوں کے درمیان غیریت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو یعنی دونوں۲ میں سے ایک کا دوسرے سے انفکاک وزوال ممکن ہو اور مشائخ نے عینیت کی تفسیر یوں کی ہے کہ دو۲ چیزوں کا اس طور پر ہونا کہ دونوں۲ کا مفہوم ایک ہو اِن دونوں تفسیرین کے لحاظ سے عینیت اور غیریت کے درمیان واسطہ ہوسکتا ہے مثلاً باری تعالیٰ کی ذات اور اسکی صفات ہیں کہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں تو باری تعالیٰ کی ذات اور صفات میں عینیت نہ ہوئی اور چونکہ باری تعالیٰ کی ذات اور صفات دونوں۲ اَزلی ہیں دونوں کا زوال محال ہے اس لحاظ سے ایک کا دوسرے سے زوال ممکن نہ ہونے کے سبب غیریت بھی نہ ہوئی۔ اسی طرح جزء اور کُل ہے مشائخ یہ کہتے ہیں کہ جُزء کل کا عین بھی نہیں کیونکہ دونوں کا مفہوم ایک نہیں اسی طرح جُزء کل کا غیر بھی نہیں مثلاً کسی نے یہ کہا لیس علی غیر عشرہ دراھم اب شرع اور عُرف اس شخص پر ساتھ ے دراھم لازم نہیں کرتے ہیں بلکہ شرع اور عُرف اس شخص پر ساتھ ے سے چند آحاد او پر دس۱۰ تک لازم کردیتے ہیں اور یہ آحاد جو دس۱۰ تک ہیں وہ عین عشرہ ہیں۔

قوله والواحد من العشره يستحيل بقاؤه بدونها : یہ عبارت بیان ہے عدمِ تغائر کل اور جزء کے لئے حاصل اسکا یہ ہے کہ بقاءِ واحد اس حیثیت سے کہ جزء ہے عشرہ کے لئے بغیر عشرہ کے محال ہے یعنی عدمِ عشرہ مستلزم ہے عدمِ

واحد کے لئے بہتر یہ تھا کہ شارحؒ یوں کہتے کہ عدمِ عشرہ عین عدمِ واحد ہے۔

قوله بخلاف صفات المحدثه: صفاتِ محدثہ جیسے، قیامِ زید، قعودِ زید صفاتِ محدثہ اپنے موصوف سے زوال وانفکاک کو قبول کرتے ہیں تو صفاتِ محدثہ اپنے موصوف کا غیر ہوں گی۔

وفيه نظرٌ لانهم ان ارادوا به صحة الانفكاك من الجانبين الخ إلىٰ قوله ولا يقال:

ترجمه: اور اس میں اشکال ہے اس لئے اگر انہوں نے امکانِ انفکاک سے جانبین سے انفکاک کا ممکن ہونا مراد لیا ہے تو یہ تعریف عالَم اور صانعِ عالَم کی وجہ سے اور عرض ومحل کی وجہ سے ٹوٹ جائے گی کیونکہ صانع کا عدم محال ہونے کی وجہ سے صانع کے عدم کے ساتھ عالَم کے وجود کا تصور نہیں کیا جا سکتا اور نہ ہی عرض مثلاً سواد کے وجود کا بغیرِ محل کے اور یہ ظاہر ہے باوجودیکہ بالاتفاق مغائرت قطعی ہے اور اگر ایک ہی جانب سے کافی سمجھیں تو جزء اور کل اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغائرت لازم آئے گی جزء کے بغیر کل کے اور ذات کے بغیر صفت کے پائے جانے کا امکان قطعی ہونے کی وجہ سے اور بغیرِ عشرہ کے واحد کے بقاء کا محال ہونا جو ذکر کیا گیا ہے اسکا فساد ظاہر ہے۔

قوله وفيه نظرٌ: غیریت کی تعریف میں مشائخ نے جو امکانِ انفکاک کہا ہے اگر امکانِ انفکاک سے مراد امکانِ انفکاک مِن جانبین کہ دونوں ۲ میں سے ہر ایک کا وجود دوسرے کے عدم کے ساتھ متصور ہو تو تعریف منقوض ہو جاتی ہے عالَم کا صانع کی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے، اس لئے کہ صانع عالَم سے انفکاک کو قبول کرتا ہے کیونکہ عالَم حادث ہے اور عالَم صانع سے انفکاک کو قبول نہیں کر سکتا ہے تو انفکاک صرف صانع کی طرف سے ہوئی دونوں طرف سے نہ ہوئی اسی طرح عرض کی نسبت کرتے ہوئے محل کی طرف کہ محل کا عرض سے انفکاک ہو سکتا ہے لیکن عرض کا محل سے انفکاک نہیں ہو سکتا ہے حالانکہ عالَم اور صانع اسی طرح جسم اور سواد میں مغائرت قطعی ہے بعض مدققین جیسے علامہ خیالی نے اعتراض کا جواب یہ دیا ہے کہ انفکاک سے مراد عام ہے انفکاک فی الوجود ہو یا انفکاک فی الحیز ہو تو کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا اس وجہ سے کہ صانع عالَم سے انفکاک کو قبول کرتا ہے وجود میں اور عالَم صانع سے انفکاک کو قبول کرتا ہے تحیز میں اسی طرح جسم عرض سے انفکاک کو قبول کرتا ہے وجود میں اور عرض جسم سے انفکاک کو قبول کرتا ہے تحیز میں، اور اگر غیریت کے تحقق کے لئے صرف ایک جانب سے انفکاک کو کافی سمجھیں تو کل اور جزء اسی طرح ذات اور صفت کے درمیان مغائرت لازم

آئیگی کیونکہ یہ بات قطعی ہے کہ جزء کا وجود بغیرِ کل کے جائز ہے اسی طرح ذات کا وجود بغیرِ صفت کے جائز ہے۔

قولہ وما ذکر من استحالة : اس عبارت سے شارحؒ اس بات کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں جو پہلے کہا تھا کہ واحد من العشرہ اس حیثیت سے کہ عشرہ کا واحد ہے اسکا وجود بغیرِ عشرہ کے محال ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ اسکا فساد ظاہر ہے کیونکہ اگر عشرہ نہ رہے تسعہ رہ جائے تو تسعہ کے اندر بھی واحد موجود ہے۔

ولا یقال المراد امکان تصور وجود کل منهما الخ الیٰ قوله فان قیل :

ترجمہ :اور یہ نہ کہا جائے کہ مراد دونوں میں سے ہر ایک کے وجود کے تصور کا ممکن ہونا ہے دوسرے کے عدم کے ساتھ اگر چہ فرضی ہو اگر چہ محال ہو اور عالَم کے وجود کا تصور کرلیا جاتا ہے پھر دلیل سے عالَم کے ثبوت کا مطالبہ کیا جاتا ہے بر خلاف جزء اور کل کے کہ جس طرح عشرہ کا بغیرِ واحد کے وجود محال ہے اسی طرح واحد من العشرہ کا عشرہ کے بغیر وجود محال ہے اس لئے کہ اگر اسکا وجود ہوگا تو وہ واحد من العشرہ نہیں ہوگا اور حاصل یہ ہے کہ وصفی اضافت معتبر ہے اور اس صورت میں اِنفکاک کا محال ہونا ظاہر ہے اس لئے کہ ہم کہیں گے کہ مشائخ نے اس بنیاد پر کہ صفات کے عدم کا ان کے اَزلی ہونے کے سبب تصور نہیں کیا جا سکتا صفات کے درمیان مغائرت نہ ہونے کی صراحت کی ہے باوجود اس بات کے یقینی ہونے کے کہ بعض صفات مثلاً عالِم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر کسی دوسری صفت کے اِثبات کا مطالبہ کیا جاتا ہے اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اُنہوں نے اس معنیٰ کا ارادہ نہیں کیا ہے علاوہ اس کے یہ بات عرض اور محل میں درست نہیں رہتی اور وصفِ اضافت کا اعتبار کیا جائے تو ہر دو اضافی چیزوں مثلاً اَبْ اور ابن اور اَخوین اور جیسے عِلت اور معلول بلکہ غیرین کے درمیان بھی مغائرت نہ ہونی لازم آئے گی اس لئے کہ غیریت اَسماءِ اضافیہ میں سے ہے اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ=ولا یقال : مشائخ نے غیریت کی جو تفسیر کی تھی کہ ایسے دو موجود جن میں سے ہر ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن ہو اس تفسیر کی بعض نے ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے مشائخ پر وارد شدہ اعتراض دفع ہو جاتا ہے، توجیہ یہ کی ہے کہ دونوں مغائرین میں سے ہر ایک کے وجود کا تصور دوسرے کے عدم کے ساتھ ممکن ہو اگر چہ دوسرے کا عدم فرضی اور محال ہو اب کوئی اعتراض وارد نہیں ہوگا کیونکہ غیریت کی تفسیر میں جو امکان اور اِنفکاک ہے اگر امکان

انفکاک من جانبین مراد ہوتو عالَم اور صانع کے درمیان مغائرت ثابت ہوگی جس طرح صانع کے وجود کا تصور عالَم کے عدم کے ساتھ ممکن ہے اسی طرح عالَم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن ہے کیونکہ پہلے عالَم کے وجود کا تصور ہوتا ہے پھر صانع کے وجود اور ثبوت کا برھان سے مطالبہ ہوتا ہے اگر عالَم کے وجود کا تصور صانع کے عدم کے ساتھ ممکن نہ ہوتا تو دلیل اور برھان کو طلب کرنا عبث ہوتا بلکہ محال ہوتا۔

قوله بخلاف الجزء مع الكل : جزء اور کل میں ایک کے وجود کا دوسرے کے عدم کے ساتھ تصور ممکن نہیں کیونکہ جس طرح عشرہ جو کہ کل ہے اسکے وجود کا واحد کے عدم کے ساتھ ممکن نہیں اِسی طرح واحد من العشر ہ جو کہ جزء ہے عشرہ کا اسکے وجود کا تصور بغیر عشرہ کے ممکن نہیں اس حیثیت سے کے وہ واحد من العشر ہ ہے تو اس لحاظ سے عشرہ اور واحد من العشر ہ کے درمیان مغائرت ثابت نہ ہوگی یہی حال ذات مع صفت کے ہے جبکہ ذات کے اندر یہ اعتبار کیا جائے کہ یہ ذات ہے اس صفت کے لئے۔

قوله لانانقول : اس عبارت سے شارحؒ توجیہِ مذکورہ کا دفع کرنا چاہتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ وہ مشائخ جنہوں نے غیریت کی تفسیر امکانِ انفکاک کے ساتھ کی ہے اِن مشائخ نے صفات کے درمیان عدمِ مغائرت کی تصریح کی ہے مشائخ نے یہ کہا ہے کہ علم قدرت کے مغایر نہیں مشائخ کی یہ بات مبنی ہے اس بات پر کہ صفات کا عدم متصور نہیں کیونکہ صفات اَزلی ہیں اَزلی پر عدم کا طاری ہونا محال ہے تو اگر توجیہِ مذکورہ کو درست تسلیم کیا جائے تو صفات میں بھی مغائرت لازم آئیگی مثلاً اوّلاً صفتِ علم کے وجود کا تصور کیا جاتا ہے پھر دوسری مثلاً کلام کے ثبوت پر دلیل طلب کی جاتی ہے اسکا تقاضا یہ ہے کہ صفتِ علم اور صفت میں مغائرت مانی جائے تو جن لوگوں نے یہ توجیہ ذکر کی ہے یہ مشائخ کی تصریحات کے خلاف ہے۔

قوله مع انه لايستقيم : اس عبارت سے شارحؒ دوسری وجہ ذکر کرتے ہیں توجیہِ مذکورہ کے بطلان پر پہلا وجہ جو شارحؒ نے ذکر کیا وہ غیریت کی تعریف کے مانع ہونے کو باطل کر دیتا ہے اور یہ دوسری وجہ غیریت کی تعریف کے جامع ہونے کو باطل کر دیتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ وجودِ عرض کا تصور بغیر محل کے محال ہے تو جیہِ مذکور کے لحاظ سے جب دیکھا جائے تو لازم ہے کہ عرض اور محل میں مغائرت نہ ہو حالانکہ عرض اور محل میں مغائرت ہے۔

قوله ولواعتبرت الاضافت : اس عبارت سے شارحؒ تیسری وجہ ذکر کرتے ہیں توجیہِ مذکور کے باطل ہونے

پر، توجیہ مذکور کے قائل نے یہ کہا تھا۔ والحاصل ان وصف الاضافت معتبر۔ شارح ؒ رد کر کے فرماتے ہیں کہ اگر وصفِ اضافت کو معتبر مانا جائے تو ہر ان دو چیزوں میں عدمِ مغائرت لازم آئیگی جن کے درمیان علاقہ تضایف کا ہو، متضائفین ان دو چیزوں کو کہتے ہیں جن کے درمیان نسبت متکررہ ہو یعنی ایسی نسبت ہو جن میں سے ایک کا تعقل دوسری کی تعقل پر موقوف ہو پھر عام ہے چاہے یہ دونوں نسبت ایک نوع سے ہو جیسے اخوۃ، یا دونوع سے ہو جیسے ابوۃ اور بنوۃ، تو توجیہِ مذکور کے لحاظ سے اَبْ اور ابن کے درمیان اسی طرح علت اور معلول کے درمیان مغائرت نہ ہونی چاہئے حالانکہ ان کے درمیان مغائرت کا نہ ہونا قطعی طور پر باطل ہے۔

فان قیل لِمَ لایجوز ان یکون مرادھم الخ الیٰ قولہ وذکر فی التبصرہ:

ترجمہ: پھر اگر کہا جائے کہ ایسا کیوں نہیں ہوسکتا کہ لاھو ولا غیرہ سے مشائخ کی مراد یہ ہو کہ وہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں ہیں اور وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیرِ ذات نہیں اس لئے کہ دونوں کے درمیان وجود کے اعتبار سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل درست ہو اور مفہوم کے اعتبار سے تغایر تاکہ حمل مفید ہو جیسا کہ ہمارے قول اَلانسانُ کَاتِبٌ میں برخلاف ہمارے قول اَلانسانُ حَجَرٌ کے کہ وہ صحیح نہیں اور ہمارے قول اَلانسانُ اِنسانٌ کے کہ وہ مفید نہیں، ہم کہیں گے کہ یہ بات عام ... جیسے الفاظ میں ذات کے مقابلے میں درست ہے علم وقدرت جیسی چیزوں میں درست نہیں ہے حالانکہ کلام ... ن کے بارے میں ہے اور نہ اجزاءِ غیرِ محمولہ مثلاً واحد من العشرہ اور ید زید میں درست ہوگی۔

(حلِ عبارت)

قولہ =فان قیل: اشاعرہ نے صفات کے بارے میں جو یہ کہا تھا لَاھُوَ وَلَاغَیْرُہٗ۔ تو اشاعرہ پر اعتراض وارد ہوا تھا کہ اس سے تو ارتفاعِ نقیضین اور اجتماعِ نقیضین کی خرابی لازم آئیگی بعض نے لاھو ولا غیرہ کی ایسی توجیہ ذکر کی ہے جس سے اشاعرہ پر وارد شدہ اعتراض دفع ہو جاتا ہے، توجیہ یہ ذکر کی ہے کہ اشاعرہ کی مراد لَاھُوَ سے یہ ہے کہ بحسب المفہوم صفات عینِ ذات نہیں اور وَلَاغَیْرُہٗ سے اشاعرہ کی مراد بحسب الوجود صفات غیرِ ذات نہیں جیسا کہ تمام محمولات میں یہی حکم ہوتا ہے کیونکہ موضوع اور محمول میں وجود کے لحاظ سے اتحاد شرط ہے تاکہ حمل صحیح ہو جائے اسی وجہ سے زید کا حمل عمر پر صحیح نہیں کیونکہ دونوں میں اتحاد بحسب الوجود نہیں اور موضوع ومحمول میں تغایر بحسب المفہوم شرط ہے تاکہ حمل مفید ہو جائے کیونکہ اگر مفہوم کے لحاظ سے تغایر نہ ہو تو حمل الشئی علیٰ نفسہ لازم آئیگا اور شئی کو اپنی ذات پر حمل کرنا عبث ہے

اَلْاِ نسانُ کاتب کہنا صحیح ہے کیونکہ کاتب جومحمول ہے انسان پر وہ انسان کے ساتھ وجود میں متحد ہے اور مفہوم میں مغایر ہے حمل کی شرائط کے موجود ہونے کی وجہ سے یہ مثال صحیح ہے بخلافِ اسکے کہ یوں کہا جائے اَلْانسانُ حجرٌ کہ یہ حمل صحیح نہیں ہے اور برخلافِ اسکے کہ یوں کہا جائے اَلْاِ نْسَانُ اِنْسَانٌ کہ یہ حمل غیرِ مفید ہے کیونکہ موضوع اور محمول کے درمیان تغایر بحسب المفہوم نہیں ہے تو اشاعرہ نے صفات کے بارے میں جو یہ کہا تھا لَاھُوَ وَلَاغَیْرُہٗ ، اِنکی مراد یہ ہے کہ صفات مفہوم کے اعتبار سے عین ذات نہیں بلکہ غیر ہیں اور وجودِ خارجی کے اعتبار سے غیر ذات نہیں بلکہ عین ہیں۔

قوله قلنا : اس عبارت سے شارح ؒ توجیہِ مذکور کا رَدکرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ یہ جائز نہیں کہ مشائخ کی مراد یہی ہو جس کو صاحبِ توجیہ نے ذکر کی ہے اس وجہ سے کہ اتحاد بحسب الوجود اور تغایر بحسب المفہوم صفاتِ مشتقہ میں تو صحیح ہے کیونکہ صفاتِ مشتقہ ذات پر محمول ہوتی ہے جیسے۔اللہُ عالمٌ ۔اللہُ قادرٌ ۔سمیعٌ ۔وغیرہ ،لیکن صفات میں یہ توجیہ نہیں چل سکتی ہے کیونکہ صفات ذات پر محمول نہیں ہوتی ہے اللہُ علمٌ ۔اللہُ قدرۃٌ نہیں کہہ سکتے ہیں اور اشاعرہ جو لاھُوَ وَلَا غیرہٗ کہتے ہیں وہ صفات کے بارے میں کہتے ہیں نہ کہ اسماءِ صفات کے بارے میں۔

قوله ولا فى الاجزاء الغير المحمولة : اجزاء کو غیرِ محمولہ کے ساتھ مقید کر کے اِحتراز کیا اجزاءِ محمولہ سے، اجزاءِ محمولہ جنس اور فصل ہوتے ہیں جیسے حیوان اور ناطق انکا حمل صحیح ہے چنانچہ زیدٌ حیوانٌ کہہ سکتے ہیں زیدٌ ناطقٌ کہہ سکتے ہیں ،اجزاءِ غیرمحمولہ کا اپنے کل پر حمل درست نہیں چنانچہ الوَاحِدُ عَشَرَۃٌ نہیں کہہ سکتے ہیں اسی طرح اَلیَدُ زیدٌ نہیں کہہ سکتے ہیں۔

فائدہ : علامہ عبدالعزیز فرھاروی ؒ لکھتے ہیں کہ صاحبِ مواقف کے کلام کی ایسی توجیہ کی جاسکتی ہے کہ پھر اس پر اعتراض وارد نہ ہو، حاصل اسکا یہ ہے کہ صاحبِ مواقف نے اشاعرہ کے کلام کی جو توجیہ کی ہے وہ فقط صفاتِ اِلٰہیہ میں ہے اگرچہ سوقِ کلام سے عموم معلوم ہورہا ہے تو پھر اجزاءِ غیرمحمولہ کولیکر اعتراض نہیں کیا جاسکتا ہے۔

وذكر فى التبصرة ان كون الواحد من العشرة الخ الىٰ قوله وهى العلم :

ترجمه : اور تبصرہ میں مذکور ہے کہ واحد من العشرہ اور ید زید کا اس کا غیر ہونا ایسی بات ہے جس کا جعفر بن حارث کے علاوہ متکلمین میں کوئی بھی قائل نہیں ہے اور اس مسئلہ میں اس نے تمام معتزلہ کی مخالفت کی ہے اور یہ بات اس کی دیگر جاہلانہ باتوں میں سے شمار کی گئی ہے اور یہ اس لئے کہ عشرہ تمام افرادا کائیوں کا نام ہے ہر فرد کو اس کے علاوہ افراد کے

ساتھ شامل ہے پس اگر واحد عشرہ کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا اس لئے کہ وہ عشرہ میں سے ہے اور یہ کہ عشرہ بغیرِ واحد کے موجود ہو اور اسی طرح اگر یدِ زید زید کا غیر ہوگا تو اپنا ہی غیر ہوگا یہ صاحبِ تبصرہ کی بات تھی اور اس کے اندر جو ضعف ہے وہ مخفی نہیں۔

(حلِ عبارت)

قولہ وذکر فی التبصرة : اس عبارت سے شارحؒ صاحبِ تبصرہ کے قول کو بطورِ سند کے پیش کرتا ہے کہ اجزاءِ غیر محمولہ نہ اپنے کل کے عین ہیں اور نہ غیر ہیں صاحبِ تبصرہ نے کہا ہے کہ واحد من العشرہ کا عشرہ کے غیر ہونے کا اور یدِ زید کا زید کے غیر ہونے کا متکلمین میں سے کوئی بھی قائل نہیں ہے صرف جعفر بن حارث معتزلی اسکا قائل ہے جس پر تمام معتزلہ نے اسکی مخالفت کی ہے اور جعفر بن حارث کی اس بات کو اسکی جہالت پر محمول کیا ہے مخالفت اس وجہ سے کی ہے کہ جعفر بن حارث کا یہ قول عرف اور لُغت کے مخالف ہے اس لئے کہ عشرہ اُن تمام افراد کے مجموعہ کا نام ہے جن سے وہ مرکب ہے لھٰذا ہر فرد پر صادق آئیگا کہ وہ باقی نو افراد کے ساتھ ملکر عشرہ ہے اب اگر واحد من العشرہ عشرہ کا غیر ہوگا تو چونکہ اس عشرہ میں خود بھی داخل ہے تو واحد اپنی ذات کا غیر ہوگا۔

قولہ وان یکون العشرة بدونہ : اس عبارت میں جو لفظ اِنْ ہے اسکو کسرہ کے ساتھ پڑھنا بھی جائز ہے اس وقت یہ اِنْ نافیہ ہوگا معطوف ہے شارحؒ کے قول لِاَنَّہٗ مِنَ الْعَشَرَۃِ پر، معنٰی یہ ہوگا کہ عشرہ بغیرِ واحد کے موجود نہیں ہوگا بعض یہ کہتے ہیں کہ اَنْ مفتوحہ ناصبہ ہے معطوف ہے لصار بحسب المعنٰی پر جب اَنْ مفتوحہ ناصبہ ہو تو معنٰی یہ ہوگا کہ لازم آئیگا وجودِ عشرہ بغیرِ واحد کے اسی طرح اگر یدِ زید زید کا غیر ہوگا تو یدْ اپنی ذات کا بھی غیر ہوگا کیونکہ زید تو نام ہے ہر عضو بمعہ تمام اعضاء کے تو زید میں وہ بھی داخل ہے اور شئی کا اپنی ذات کا غیر ہونا باطل ہے۔

قولہ ولا یخفیٰ : شارحؒ فرماتے ہیں کہ اس قول میں ضعف ہے وجہِ ضعف یہ ہے کہ شئی کا کسی شئی میں سے ہونا اور اسکے بغیر موجود نہ ہونا یہ عدمِ مغایرت پر دلالت نہیں کرتا ہے حاصل یہ کہ شئی کا کسی شئی کے کل کا مغایر ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ اس کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء کے مغایر ہو۔

وھی صفاتہ الازلیة العلم الخ الیٰ قولہ والارادہ:

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ کی صفات ازلیہ علم ہے اور وہ ایسی ازلی صفت ہے جس سے معلومات منکشف ہوتی ہیں ان کے

ساتھ اس صفت کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور قدرت ہے وہ ایسی اَزلی صفت ہے جو مقدورات میں مؤثر ہوتی ہے انکے ساتھ اس کا تعلق قائم ہونے کے وقت، اور حیوٰۃ ہے اور وہ ایسی اَزلی صفت ہے جو علم کی صحت اور امکان کا باعث ہوتی ہے، اور قوّت ہے یہ قدرت ہی کے معنی میں ہے، اور سمع ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مسموعات کے ساتھ ہے، اور بصر ہے وہ ایسی صفت ہے جس کا تعلق مبصرات کے ساتھ ہوتا ہے پس ان دونوں کے ذریعہ انکشاف تام ہوتا ہے نہ خیال اور وہم کے طریقہ پر نہ حاسۂ بصر کے متأثر ہونے اور نہ ہوا پہنچنے کے واسطے سے اور ان کے قدیم ہونے سے مسموعات اور مبصرات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا اس لئے کہ یہ سب قدیم صفات ہیں حوادث کے ساتھ ان کا تعلقات حادث ہیں۔

(حلِ عبارت)

قوله وهی صفة اَزلية : اَزلیہ کا قید احترازی ہے صفتِ مخلوقات سے احتراز کرنا مقصود ہے مخلوقات کی صفت اَزلی نہیں ہے۔

قوله تنكشف المعلومات : اس عبارت پر کوئی اعتراض وارد ہو سکتا ہے کہ انکشاف کسی چیز کے معلوم ہونے کا نام ہے تو معلومات کی طرف انکشاف کی نسبت کرنا یہ جائز نہ ہونی چاہیئے کیونکہ اس میں تحصیلِ حاصل کی خرابی لازم آئیگی اسکا جواب یہ ہے کہ معلومات کی تاویل مَامن شَانھا ان تعلم کے ساتھ کرینگے یعنی وہ چیزیں جن میں معلوم بننے کی صلاحیت واستعداد موجود ہو۔

اعتراض: علم کی اس تعریف پر ایک اور اعتراض وارد ہوتا ہے کہ علم کی یہ تعریف دَوری ہے اس میں دَور لازم آتا ہے حالانکہ دَور باطل ہے۔

جواب: اس اعتراض کے دو جواب ہیں۔ ایک یہ کہ معلومات سے مراد اَشیاء کی ذوات ہیں بغیر لحاظ کرتے ہوئے صفتِ معلومیہ کا ان کے ساتھ۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ محدود علمِ اصطلاحی ہے اور حد میں جو علم واقع ہے اس سے مراد علمِ لغوی ہے۔

قوله عند تعلقها بها : اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اَزل میں اگر علمِ الٰہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید گھر میں ہے تو یہ غیر مطابق للواقع ہے اور اگر علمِ الٰہی کا تعلق اس بات سے تھا کہ زید گھر میں داخل ہوگا تو دخول کے بعد علم کا تعلق اس سے ہے کہ زید گھر میں ہے پھر جب زید گھر سے خارج ہوگیا

تو علم کا تعلق اس سے ہے کہ زید پہلے گھر میں تھا یہ تو علمِ الٰہی میں تغیر لازم آیا حالانکہ تغیر حدوث کو مستلزم ہے حدوث اَزلیت کے منافی ہے۔ جواب اس اشکال کا یہ ہے کہ علم کا معلومات کے ساتھ دو قسم کا تعلق ہوتا ہے ایک وہ تعلق ہے جو کہ قدیم ہے ہر اس چیز کو شامل ہے جسکے ساتھ علم کا تعلق ممکن ہو اَزلیات ممکنات حادثات محالات میں سے یہ تعلق حادث ہے، اور دوسرا وہ تعلق ہے جو متجد دات کے ساتھ مختص ہے متجد دات کے وجود کے وقت موجود ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کا علم ازل میں اس بات کے ساتھ متعلق تھا کہ زید گھر میں داخل ہوگا پھر زید گھر میں داخل ہوگیا تو اللہ تعالیٰ کا علم اس بات سے متعلق ہے کہ زید گھر میں داخل ہے اور جب زید گھر سے نکلا تو علم کا تعلق اس بات سے ہے کہ زید گھر میں داخل تھا ان میں سے پہلا تعلق اَزلی ہے اخیر دو تعلق حادث ہے تو یہ تغیر تعلق میں ہوا نہ کہ صفت میں اور تغیرِ تعلق تغیرِ صفت کو مستلزم نہیں ہے۔

فائدہ: علامہ عبدالعزیز فرھارویؒ تعلقِ صفت کے بارے میں ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ جیسے ستون کو حرکت دی جائے تو وہ ستون کبھی تو آپکے دائیں جانب کبھی بائیں جانب کبھی آپکے آگے اور کبھی پیچھے ہوتا ہے حالانکہ ستون بذاتہا اپنی حالت پر ہے تغیر جو واقع ہو چکا ہے وہ آپکی طرف نسبت کرنے کی وجہ سے ہے۔

قوله وهي صفة أزلية: اس عبارت میں توثر فی المقدورات بظاہر اشعریہ کے مذہب پر مبنی ہے اشعریہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین مستقل صفت نہیں بلکہ راجع ہے قدرت کی طرف۔ ماتُریدیہ کہتے ہیں کہ قدرت صفتِ مصححہ ہے ارادہ صفت مرجحہ ہے تکوین صفتِ مؤثرہ ہے مگر یہ کہ تاثیر میں تاویل کی جائے تاویل یہ ہوگی کہ قدرت شئی کو واجب تعالیٰ سے ممکن الصدور بنانے میں مؤثر ہے۔

قوله عند تعلقها بها: اس بات میں اختلاف واقع ہو چکا ہے کہ قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے یا حادث، جو حضرات صفتِ تکوین کے قائل ہیں اِن کے نزدیک قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ ذات باری تعالیٰ سے مقدور کا صادر ہونا کسی زمانے کے ساتھ مختص نہیں ہے، اور جو حضرات صفتِ تکوین کی نفی کرتے ہیں جیسے اشعریہ ان میں سے بعض کہتے ہیں کہ قدرت کا تعلق مقدورات کے ساتھ قدیم ہے کیونکہ قدرت کا اَزل میں مقدورات کے ایجاد کے ساتھ تعلق ہو چکا ہے مخصوص اوقات میں جب وہ وقت حاضر ہو جاتا ہے تو مقدور عدم سے نکل جاتا ہے، اور بعض کہتے ہیں کہ قدرت کا تعلق مقدور کے ساتھ حادث ہے شارحؒ کے نزدیک بھی یہی قول مختار ہے۔

قوله وهي بمعنى القدرة: مصنفؒ کا قوت کو یہاں ذکر کرنا دو وجہ سے ہے ایک یہ کہ تنبیہ کرنا ہے اس بات پر کہ

قوت اور قدرت دونوں مترادف ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ اِشارہ کرنا ہے اس بات کی طرف کہ ذاتِ باری تعالیٰ پر لفظِ قوی کا اِطلاق کرنا درست ہے۔

قوله لا علىٰ سبيل التخيّل : خزانۂ خیال میں جوصورتیں جمع ہو جاتی ہے اِنکے اِدراک کو تخیّل کہا جاتا ہے جیسے کہ مثلاً زید کو دیکھا یا کسی نے کوئی آواز سُنی تو انکی صورتیں حاسۂ خیال میں مدَسم ہو جاتی ہے لیکن یہ اِدارک اُس اِدراک سے کمزور ہے جو اِدراک سمع اور بصر سے ہوتا ہے۔

قوله والتوهم : محسوسات جو معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود ہوتی ہیں اِنکے اِدراک کو توھم کہا جاتا ہے جیسے شجاعتِ زید کہ اسکا اِدراک حاسہِ وھم کے ذریعہ سے ہوتا ہے نہ کہ سمع اور بصر کے ذریعہ۔

فائدہ : اس کلام سے شارحؒ کا مقصد تاکید ہے ماقبل جو 'اِدراکاً تاماً'' کہا تھا اس کے لئے ،اس لئے کہ علم بالمسموعات اور علم بالمبصرات ایسا اِدراک ہے جو کہ تخیّل اور توھم کے ساتھ مشابہ ہے لیکن ادراک تام نہیں ادراکِ تام وہ ہے جو حاصل ہو سمع یا بصر کہ ذریعہ۔

قوله ولا علىٰ تاثر حاسه ووصول هواء : اس عبارت سے شارح ایک شبہہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں یہ شبہہ فلاسفہ کی طرف سے وارد ہوا ہے ،شبہہ یہ ہے کہ حاسہِ سمع اور حاسہِ بصر اس وقت تک اِدراک نہیں کر سکتے ہیں جب تک حاسہِ سمع شئِ مسموع کا اَثر قبول نہ کرے اسی طرح کسی آواز کے سُننے کے لئے ضروری ہے کہ کان کے سوراخ میں ہَوا پہنچ جائے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی ذات تو اَعضاء وجوارح سے پاک ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ حاسہ کا اَثر کو قبول کرنا اور ہَوا کا پہنچنا یہ حیوانات میں ہوتے ہیں واجب تعالیٰ کو حیوانات پر قیاس کرنا یہ حماقت ہے۔

قوله ولا يلزم من قدمها : اس عبارت سے شارحؒ فلاسفہ کی طرف سے وارد ہونے والا ایک اور شبہہ کا دفعیہ کرنا چاہتے ہیں فلاسفہ یہ شبہہ پیش کرتے ہیں کہ صفتِ سمع اور سفتِ بصر کو اگر اَزل میں ثابت مانی جائے باوجود اسکے کہ مسموعات اور مبصرات حادث ہیں یہ سفسطہ ہے ،شارحؒ اس شبہہ کو دفع کر کے فرماتے ہیں کہ صفت کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ مسموعات اور مبصرات بھی قدیم ہو جیسے کہ علم اور قدرت کے قدیم اور اَزلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ معلومات اور مقدورات بھی قدیم ہو ،سمع اور بصر وغیرہ صفاتِ قدیمہ ہیں حوادث کے ساتھ ان کے تعلقات حادث ہوتے ہیں۔

والارادة والمشية وهما عبارتان عن صفة فی الحی الخ الیٰ قوله وفیما ذکر:

ترجمہ :اور ارادہ اور مشیت ہے اور ان دونوں سے مراد زندہ میں ایک ایسی صفت ہے جو قدرت کا تعلق سب کے ساتھ برابر ہونے اور علم کا تعلق وقوع کے تابع ہونے کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہوتی ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله وهما عبارتان : جمہور کے نزدیک ارادۃ اور مشیۃ دونوں مترادف الفاظ ہیں لُغۃً اور اصطلاحاً۔

فائدہ: ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ ارادۃ اور مشیۃ ذات باری تعالیٰ میں ایک ہی ہیں اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ اللہ تبارک وتعالیٰ ایک مقام پر فرماتے ہیں ﴿یَفْعَلُ اللهُ مَا یَشَاء﴾ اور دوسری ایت میں فرماتے ہیں ﴿اِنَّ اللهَ یَحْکُمُ مَا یُرِیْد﴾ لیکن بندوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے ارادۃ اور مشیۃ جدا جدا صفتیں ہیں اس پر دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر کسی شخص نے اپنی بیوی سے یوں کہا کہ 'اَردتُ طلاقکِ' تو طلاق واقع نہیں ہوگا لیکن اگر بیوی سے یوں کہا 'شئتُ طلاقکِ' تو طلاق واقع ہوجاتا ہے (انتہیٰ کلامہ)۔ کرامیہ کہتے ہیں کہ ارادۃ صفتِ حادثہ ہے مشیۃ صفتِ قدیمہ ہے کرامیہ کے اس قول کا بطلان بالکل ظاہر ہے کیونکہ اگر ارادہ صفتِ حادثہ ہو تو محتاج ہوگی دوسری صفتِ حادثہ کی طرف وہ بھی حادث ہے تو محتاج ہوگی تیسری صفتِ حادثہ کی طرف تو تسلسل لازم آیگا تسلسل باطل ہے تو کرامیہ کا یہ قول باطل ہے۔

قوله تخصیص احد المقدورین : مقدورین سے مراد فعل اور ترکِ فعل ہے۔

قوله مع استواء نسبة القدرة : اس عبارت سے شارحؒ صفتِ ارادہ کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں نیز اس بات پر دلیل قائم کرتے ہیں کہ صفتِ ارادہ غیر ہے قدرت سے، حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ قدرت ایسی صفت ہے جس کے ذریعہ فعل اور ترکِ فعل دونوں صحیح ہیں فعل اور ترکِ فعل دونوں کی طرف قدرت کی نسبت برابر ہے اسی طرح اوقات کی طرف بھی قدرت کی نسبت برابر ہے اب اگر صفتِ قدرت سے کوئی فعل کسی وقت میں صادر ہو جائے مثلاً فرض کرے کہ صبح کے وقت میں صفتِ قدرت سے کوئی فعل صادر ہوگیا تو ترجیح بلا مرجح کی خرابی لازم آئیگی کیونکہ قدرت کی نسبت تو تمام اوقات اور تمام مقدورات کی طرف برابر ہے لھذا ایک اور صفت کی ضرورت ہے جس صفت کی وجہ سے صبح کے وقت میں مقدور کے ہونے کو ترجیح مل گئی ہے وہ صفت ارادہ الٰہی ہے۔

وفیما ذکر تنبیه علیٰ الرد علیٰ من زعم الخ الیٰ قوله والفعل:

ترجمہ: اور مذکورہ تین میں ان لوگوں کی تردید پر تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ مشیت قدیم ہے اور ارادہ حادث ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور ان لوگوں کی تردید پر بھی تنبیہ ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے اپنے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ مجبور نہیں ہے اور نہ سہو کرنے والا ہے نہ مغلوب ہے اور دوسرے کے فعل کا ارادہ کرنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس فعل کا اَمر فرمانے والا ہے کیسے ہوسکتا ہے دراں حالیکہ اس نے ہر مکلّف کو ایمان اور دیگر واجبات کا اَمر فرمایا ہے اور اگر وہ ارادہ بھی رکھتا تو ضرور واقع ہوتا۔

(حلِ عبارت)

قوله وفیما ذکر: پہلے سے یہ بات ثابت ہو چکی تھی کہ اِرادۃ اور مشیۃ دونوں مترادف ہیں اور دونوں کی تعریف کی گئی صفۃ فی الحی توجب التخصیص احد المقدورین الخ کے ساتھ اور ماتن کا ان دونوں کو صفاتِ اَزلیہ میں ذکر کرنا یہ تنبیہ ہے کرامیہ پر رد کرنے کے لئے، کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ مشیۃ قدیم ہے ارادہ حادث ہے مشیۃ کا تعلق مطلق ایجادِ شئی کے ساتھ ہے اور اِرادۃ کا تعلق وقتِ مخصوص میں ایجادِ شئی کے ساتھ ہے اور کرامیہ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث کو جائز سمجھتے ہیں۔

قوله قائمة بذات الله: اس عبارت سے بعض معتزلہ پر بھی رد کرنا مقصود ہے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا اپنے کسی فعل کا ارادہ کرنے کا یہ معنیٰ ہے کہ اس فعل کے کرنے میں وہ مجبور نہیں ہے سہوہ کرنے والا نہیں ہے اور نہ اللہ تعالیٰ اس فعل کے کرنے میں مغلوب ہے کہ غیر نے غلبہ پایا ہو اس پر فعل کرنے سے منع کیا ہو، معتزلہ میں سے یہ گمان کرنے والا حسین بخار ہے اور یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا فعلِ عبد کا اِرادہ کرنے کا یہ مطلب ہے کہ اس نے بندہ کو اس فعل کا امر فرمایا ہے شارحؒ ان معتزلہ پر رد کر کے فرماتے ہیں کہ ارادہ امر کے معنیٰ میں کیسے ہوسکتا ہے اللہ تعالیٰ نے ہر مکلّف کو ایمان اور دیگر واجبات کا امر فرمایا ہے باوجود اسکے کہ اکثر مکلفین کفار اور عصات ہیں اگر اللہ تعالیٰ اِن سے صدورِ ایمان اور واجبات کے وقوع کا ارادہ کرتے تو تمام سے صدورِ ایمان اور واجبات واقع ہوتے حالانکہ تمام سے صدورِ ایمان اور واجبات کا وقوع نہیں تو معلوم ہوا کہ اِرادہ امر کے معنیٰ میں نہیں۔

وَالفعل والتخليق عبارتان عن صفة ازلية الخ الیٰ والكلام:

ترجمہ : اور فعل اور تخلیق ہے اِن دونوں سے مراد ایک ایسی ازلی صفت ہے جسکو تکوین کہا جاتا ہے اور جلد ہی اس کی تحقیق آئے گی اور لفظِ خلق سے اس کا زیادہ تر استعمال مخلوق کے معنٰی میں ہونے کی وجہ سے اعراض کیا اور ترزیق بھی ہے یہ ایک مخصوص تکوین ہے اس کی صراحت اس بات کی جانب اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر اور ترزیق اور اَحیاء اور اَماتت وغیرہ جیسے افعال جن کی اسناد اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے سب کا حاصل ایک ایسی ازلی صفت ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ صفتِ تکوین ہے ایسا نہیں جیسا اشعری نے کہا کہ یہ سب امور اضافیہ ہیں اور صفاتِ افعال ہیں۔

(حلِ عبارت)

قولہ عبارتان عن صفة ازلية : فعْل اور تخلیق دونوں ایک ایسی صفت سے عبارت ہے جسکو تکوین کہتے ہیں تکوین اس کے مشہور ترین اسماء میں سے ہے تکوین کی تعریف اِخراجُ المعدوم من المعدوم الی الوجود کے ساتھ کی گئی ہے پھر اگر یہ چیز جو عدم سے وجود کی طرف نکلی ہے اگر وہ رزق ہے تو تکوین ترزیق ہے اگر صورت ہو تو تکوین تصویر ہے ۔علیٰ ھٰذا القیاس

قولہ وعدل عن لفظ الماضی : ماتن نے لفظِ ماضی سے عدول کیا خلق نہیں کہا بلکہ تخلیق کہا شارحؒ اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ خلق کا استعمال مخلوق میں زیادہ مشہور ہے کیونکہ خلق بمعنٰی مخلوق بنسبتِ خلق بمعنٰی ایجاد کے زیادہ مشہور ہے تو اگر ماتن خلق کہتے تو یہ غلط فہمی ہوسکتی تھی کہ خلق بمعنٰی مخلوق اللہ تعالیٰ کی صفت ہے حالانکہ مخلوق حادث ہے اور قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ محال ہے۔

فائدہ: بعینہ یہی وجہ لفظِ رزق سے ترزیق کی طرف معدول کرنے میں بھی ہے اور ساتھ ساتھ داعی مناسبت بھی موجود ہے لفظِ تخلیق کے ساتھ۔

قولہ صرح بہ : شارحؒ فرماتے ہیں کہ ماتن نے ترزیق کے ساتھ تصریح کی حالانکہ ترزیق تو فعل اور تخلیق میں داخل تھی یہ اس بات کی طرف اشارہ کرنے کے لئے کی ہے کہ تخلیق اور تصویر ترزیق وغیرہ جیسے روح۔ خفض۔ تنعیم۔ تعذیب وغیرہ جیسے افعال جن کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف کی جاتی ہے سب کا حاصل یک ایسی حقیقی ازلی صفت ہے جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے وہ صفت تکوین ہے یعنی ہر ایک ان میں سے تکوین ہے صرف اسماء

متعدد ہیں یہ تعدد اسماء تعددِ متعلقات کی وجہ سے ہیں۔

قولہ لا کمازعم الاشعری: اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ شارحؒ کے نزدیک مختار مذہب وہ ہے جو ماتن کا ہے یعنی ماتریدیہ کا مذہب جو یہ کہتے ہیں کہ صفاتِ حقیقیہ ازلیہ کی تعداد آٹھ ہیں لیکن یہ کہنا درست نہیں بلکہ شارحؒ کے نزدیک مختار مذہب امام ابوالحسن اشعریؒ کا ہے۔ جو صفات کی تعداد سات بتلاتے ہیں۔ جیسے کہ شارحؒ نے اِسی شرح میں اس پر تصریح کی ہے لیکن یہاں شارحؒ نے مصنفؒ کے کلام کی تفسیر کے موافق طریقہ اختیار کیا ہے۔

قولہ من انہا اضافات: یہاں سے شارحؒ امام اشعریؒ کے قول کو بیان کرتے ہیں۔ امام اشعری یہ کہتے ہیں کہ کوین صفت حقیقی نہیں ہے بلکہ قدرت اور ارادہ کا تعلق جب رزق کے ساتھ ہو جائے تو اضافت حاصل ہو جاتی ہے، اِسکو ترزیق کہتے ہیں جب حیوۃ کے ساتھ تعلق ہو جائے تو احیاء کہتے ہیں علیٰ ھذا القیاس۔

قولہ وصفات الافعال: امام اشعری نے صفات کو دو قسم کی طرف تقسیم کی ہے۔ ۱ صفات الذات ۲ صفات الافعال، صفات الذات وہ صفات ہیں جن سے ذات کا خالی ہونا جائز نہ ہو، کیسے علم۔ قدرت۔ حیوۃ، سمع، بصر۔ احادہ۔ کام۔

صفات الافعال وہ ہیں جو کہ حادث ہیں اِن سے ذات کا خالی ہونا جائز ہے جیسے تخلیق۔ ترزیق۔ تصویر۔ اور ان سے قیام احوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی بھی لازم نہیں آئیگی۔ اس وجہ سے کہ اضافات اُمور اعتباریہ ہیں، خاج میں انکا کوئی وجود نہیں ہے۔

والکلام وھی صفۃ ازلیۃ عبر عنہا بالنظم المسمیٰ بالقرآن الخ الی ولما کان بالصۃ۔

ترجمہ: اور کلام ہے اور وہ ایک ایسی ازلی صفت ہے جس کو اس قرآن نامی نظم کے ذریعہ تعبیر کیا جاتا ہے، جو حروف سے مرکب ہے اور یہ اس لئے کہ ہر وہ شخص جو امر و نہی کرتا ہے اور خبر دیتا ہے، وہ اپنے دل میں ایک بات محسوس کرتا ہے، پھر اس کو لفظ کے ذریعہ یا کتاب کے ذریعہ یا اِنشاء کے ذریعہ بتلاتا ہے اور یہ علم کا ہے، کیونکہ انسان بعض دفعہ ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس کا اِسے علم نہیں ہوتا بلکہ اس کے خلاف علم ہوتا ہے اور ارادہ کا بھی غیر ہے، کیونکہ بعض دفعہ ایسی بات کا اَمر کرتا ہے جس کا وہ ارادہ نہیں کرتا مثلاً وہ شخص اپنے غلام کو اس کی نافرمانی اور اس کے احکام کی تعمیل نہ کرنے کو ظاہر کرنے

کے لئے کسی کام کا اَمر کرے اور اس کو کلامِ نفسی کہا جاتا ہے جیسا کہ افطل نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ بیشک کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو دل پر دلیل ٹھرایا گیا ہے اور حضرت عمرؓ نے فرمایا کہ میں نے اپنے دل میں ایک کلام آراستہ کیا اور بسا اوقات تم اپنے ساتھی سے کہتے ہو کہ میرے دل میں ایک بات ہے جو میں تم سے بیان کرنا چاہتا ہوں اور صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل اُمت کا اِجماع اور انبیاء علیھم السلام سے تواتر کے ساتھ یہ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ بغیر صفتِ کلام کے ثبوت کے متکلم ہونا محال ہے پس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے آٹھ صفات ہیں اور وہ علم ۔قدرت ۔حیات ۔سمع ۔بصر ۔اِرادہ ۔تکوین ۔اور کلام ہیں ۔

(حلِ عبارت)

قولہ عبر عنھا : صفتِ کلام کی تعبیر اس قرآن نامی نظم کے ساتھ کیا جاتا ہے جو حروف سے مرکب ہے یہ تعبیر ایسی ہے جیسے موضوع لہ کی تعبیر ایسے لفظ کے ساتھ کیا جائے جو لفظ اس کے لئے وضع کیا گیا ہے ۔

قولہ بالنظم : نظم سے مراد لفظ ہے لیکن اُصولیین لفظِ قرآن کی تعبیر نظم سے کرتے ہیں ادب کی رعایت کرتے ہوئے ، کیونکہ لفظ کہتے ہیں کسی شئی کو منہ سے پھینکنے کو، اور نظم کہتے ہیں موتی کو دھاگے میں فرونے کو ۔

قولہ المُسمیٰ بالقرآن المرکب من الحروف : اس عبارت سے شارحؒ کا مقصد یہ ہے کہ وہ کلام جو صفاتِ الٰھیہ میں سے ہے وہ معنیٰ قدیم ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے لیکن یہ قرآن جو کہ مرکب ہے حروفِ ھجاء سے یہ حادث ہے یہ صفتِ قدیمہ نہیں جو قائم ہو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ بلکہ یہ دال ہے اِس صفتِ قدیمہ پر ،اول جو صفتِ قدیمہ ہے اس کو کلامِ نفسی کہتے ہیں دوسرے کو جو کہ دال ہے کلامِ نفسی پر اسکو کلامِ لفظی کہتے ہیں معتزلہ نے کلامِ نفسی کا انکار کیا ہے کہ کلام اللہ وہ کلامِ لفظی ہے جو کہ حادث ہے ۔

قولہ وذالک : اس عبارت سے شارحؒ کلامِ نفسی کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہیں ۔حاصل اس دلیل کا یہ ہے کہ جو بھی کوئی شخص کسی چیز کا اَمر کرے یا نہی کرے یا خبر دے تو آمر یا ناہی یا مخبر کلام کرنے سے پہلے اپنے دل میں ایک معنیٰ موجود پاتا ہے اسی معنیٰ کا نام کلامِ نفسی ہے اس کلامِ نفسی کا اظہار کبھی عبارت کے ساتھ کرتا ہے کبھی کتابت کے ساتھ اور کبھی اشارہ کے ساتھ کرتا ہے وہ معنیٰ نفسی ایک ہی ہے مختلف نہیں ہے لیکن اُمورِ مختلفہ کے ساتھ اسکی تعبیر کی جاتی ہے وہ معنیٰ واحد ان اُمورِ مختلفہ کا غیر ہے اس وجہ سے جو چیز مختلف ہوتی ہے وہ غیر ہے اس چیز کا جو مختلف نہیں ہوتی ہے ۔

قوله وھوغیر العلم : اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ جس معنی کو آپ کلامِ نفسی کہتے ہیں وہ معنی تو بعینہ علم ہے کلامِ لفظی چاہے خبر کی صورت میں ہو چاہے انشاء کی صورت میں ہو دونوں کا مدلول علم ہے۔ شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ وہ معنی جو کہ دل میں پوشیدہ ہے مدلول ہے خبر وغیرہ کے لئے وہ علم نہیں ہے کیونکہ کبھی آدمی ایسی چیز کا خبر دیتا ہے جسکا اس کو علم نہیں ہوتا ہے جیسا کہ تمام اخبار کاذبہ کیونکہ اخبار کاذبہ میں خبر علم کے خلاف ہوتا ہے۔

فائدہ: شارحؒ کے اس جواب پر عقائدِ کتاب کا اخیری شارح مولٰنا زادہ نے اعتراض وارد کیا ہے اعتراض یہ ہے کہ ذات باری تعالیٰ کے حق میں کذب محال ہے نیز غائب کو حاضر پر قیاس کرنا ممنوع ہے (انتھی اعتراضہ)۔ کاسرِ اعناق متفلیفین حضرت امام رازی رحمہ اللہ نے اس اعتراض کا جواب دیدیا ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ ماہیت خبرِ غائب اور حاضر دونوں میں متحد ہے تو حاضر میں مغایرتِ علم غائب میں بھی مغایرتِ علم پر دلالت کرتا ہے۔ بعض لوگوں نے یہ جواب دیا ہے کہ مقصود تو تصویرِ تغایر ہے کلامِ نفسی اور علم میں لیکن کلامِ نفسی کو ثابت کرنا کہ کلامِ نفسی واجب تعالیٰ کی صفت ہے یہ اجماع سے ثابت ہے اور انبیاء علیھم السلام سے منقول ہے۔

قولہ وغیر الارادہ : اسی طرح وہ معنی جو دل میں پوشیدہ ہے اور امر و نہی کا مدلول ہوتا ہے وہ ارادہ بھی نہیں ہے کیونکہ بعض دفعہ آدمی ایسی بات کا امر کرتا ہے جسکا وہ ارادہ نہیں رکھتا شارحؒ اسکا ایک مثال پیش کرتا ہے کہ مثال کی توضیح یہ ہے کہ ایک آدمی اپنے غلام کو مار رہا ہے لوگ اس کو ملامت کرتے ہیں کہ غلام کو ناحق نہ مارو، یہ شخص جواب میں کہتا ہے کہ یہ غلام نافرمان ہے لوگ اس سے کہتے ہیں کہ آپ جھوٹ بولتے ہیں تو اس آدمی نے یہ ارادہ کیا کہ لوگوں پر اس غلام کی نافرمانی ظاہر کردے اس غلام کو کسی فعل کا امر کرتا ہے لیکن ارادہ اس کا یہ ہے کہ غلام یہ فعل نہ کرے تاکہ اس کا صدق لوگوں پر ظاہر ہو جائے۔

قولہ ویسمّٰی ھٰذاالمعنیٰ کلاماً نفسیاً : یہی معنی جس کو آدمی اپنے دل میں پاتا ہے جو علم اور ارادہ کے علاوہ چیز ہے یہی کلامِ نفسی ہے۔

قولہ علیٰ ما اشارالیہ : اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ عرب دل میں پوشیدہ معنی پر کلام کا اطلاق نہیں کرتے ہیں تو پھر اس کو کلامِ نفسی کیسے کہا گیا۔ شارحؒ عرب کے ایک

بلیغ شاعر اصطل کے کلام سے اِستشہاد کرتے ہیں اصطل کہتا ہے کہ کلام تو دل میں ہوتا ہے زبان کو تو دل پر دلالت کرنے والا ٹھرایا گیا ہے۔

فائدہ: فُواد فاء کے ضمہ کے ساتھ دل کو کہتے ہیں یہ فادت اللحم سے ہے جب گوشت کو آگ پر رکھا جاتا ہے، دل کو بھی فواد اس وجہ سے کہتے ہیں کہ اسکا رنگ سیاہ ہے یا اس وجہ سے کہ اس کی فراج میں حرارت ہے۔

قوله و قال عمرؓ: کلامِ نفسی پر کلام کے اطلاق کے بارے میں شارحؒ نے ایک تو اصطل کے قول سے استشہاد کیا ثانیاً حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول سے اِستشہاد کرتا ہے حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا'' اِنّی زورت فی نفسی مقالۃً'' یہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے بیعت کے موقعہ پر حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا تھا۔

فائدہ: زورت باب تفعیل سے ماضی ہے تزویر سے مشتق ہے تزویر کے مختلف معانی آتے ہیں اختراع الکذب کے معنیٰ میں بھی آتا ہے یعنی جھوٹ کو گھڑ لینا۔ تزین الشئی کے معنیٰ میں بھی آتا ہے یعنی چیز کو خوبصورت بنانا۔ تدبیر الکلام کے معنیٰ میں بھی آتا ہے، یہاں پر آخری دو معنیٰ میں سے ایک مراد ہے۔

قولہ والدلیل علیٰ ثبوت صفۃ الکلام: پہلے اس بات کو ثابت کی کہ صفتِ کلام علم اور ارادہ کا غیر ہے اب شارحؒ صفتِ کلام کے ثبوت پر دلیل قائم کرتے ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اس بات پر اِجماع ہے اور انبیاء علیھم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے کیونکہ انبیاء علیھم السلام نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فلاں چیز کا اَمر کیا ہے فلاں چیز سے نہی کی ہے اور قرآن میں اللہ تبارک وتعالیٰ فرماتے ہیں ﴿وَقَالَ رَبُّکَ﴾

فائدہ: شارحؒ نے پہلے ماتن کے قول کی تشریح کرتے ہوئے ای القادر، العلیم کے تحت لکھا تھا کہ کلام وہ ہے جس پر ثبوتِ شرع موقوف ہو اور یہاں صفتِ کلام کے ثبوت پر نقل عن الانبیاءؑ اور اجماع سے دلیل قائم کرتے ہیں نقل عن الانبیاءؑ اور اجماع یہ تو حججِ شرعیہ میں سے ہیں یہ تو بظاہر شارح کے کلام میں دور ہے اسی طرح شارح کے دونوں کلامین میں تناقض ہے اس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں، ایک جواب شرح مقاصد میں دیا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے انبیاء علیھم السلام سے یہ بات بطور تواتر کے منقول ہے اور انبیاء کا صدق دلیلِ معجزہ سے ثابت ہو چکا ہے اس بات پر موقوف نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے اِنکے صدق کا بطریقِ تکلم خبر دیدیا ہو اس لحاظ سے پھر کوئی دور لازم نہیں آتا (اِنتھیٰ جوابُ شرحِ مقاصد) دوسرا جواب یہ ہے کہ ثبوتِ اجماع ثبوتِ شرع پر موقوف نہیں بلکہ ثبوتِ اجماع صدقِ شارع

پر موقوف ہے کیونکہ نبی کریم ﷺ کا ارشاد ہے ((لا تجتمع اُمتی علی الضلالۃ)) اور آپ ﷺ کا صدق معجزہ سے معلوم ہو چکا ہے۔ تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ شرع پر جو موقوف ہے وہ کلامِ نفسی کا ثبوت ہے اور جس کلام سے شرع ثابت ہے وہ کلامِ لفظی ہے۔

ولمّا کان فی الثلاثة الاخیرة زیادة نزاع کرر الاشارة الیٰ اثباتها الخ الیٰ وهو :

ترجمہ : اور جبکہ آخری تین صفات میں زیادہ نزاع تھا تو ان کے اثبات اور اور ان کے قدیم ہونے کی طرف مکرر اشارہ کیا اور قدرے تفصیل سے کلام کیا چنانچہ فرمایا اور وہ یعنی اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کے سبب جو ان کی صفت ہے شئی کے لئے اسمِ مشتق کا اثبات اس کے ساتھ ماخذِ اشتقاق کے قائم ہوئے بغیر محال ہونے کی وجہ سے اور اس میں معتزلہ کی تردید ہے اس لئے کہ ان کا مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہیں ایسے کلام کی وجہ سے کو اس کے علاوہ کے ساتھ قائم ہے ان کی صفت نہیں ہے وہ صفت ازلی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حوادث کا قیام محال ہونے کی وجہ سے۔ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے کیونکہ حروف اور اصوات ایسے اعراض ہیں جو حادث ہیں بعض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرفِ اول کے ختم ہوئے بغیر حرفِ ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدہی ہے اور اس میں حنابلہ اور کرامیہ کی تردید ہے جو اس بات کے قائل ہیں اللہ تعالیٰ کا عرض ہے اصوات اور حروف کی جنس سے ہے اور اسکے باوجود وہ قدیم ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق الخ: شارحؒ ایک اور دلیل قائم کرتے ہیں اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کے صفتِ کلام ثابت ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ بالاجماع اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم اسمِ مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کے بارے میں یہ قانون ہے صدق المشتق یقتضی صدق المبدء یعنی صیغۂ مشتق تب صادق آئیگا جبکہ ماخذِ اشتقاق ثابت ہو متکلم کا مبدء اور ماخذِ اشتقاق کلام ہے تو معلوم ہوا کہ صفتِ کلام باری تعالیٰ کے لئے ثابت ہے اور باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے۔

فائدہ: بعض نے یہ کہا ہے کہ ماخذِ اشتقاق متکلم ہے ہے کلام نہیں ہے بلکہ کلام اثر ہے تکلم کا جیسے کہ نقوش اثر ہیں کتابت کا لیکن اس قول کا جواب یہ ہے کہ تکلم مستلزم ہے قیامِ صفتِ کلام کے لئے اور مطلوب بھی صفت کلام ہی ہے۔

قولہ وفی ھٰذا رد علی المعتزلہ : معتزلہ کہتے ہیں کہ باری تعالیٰ متکلم تو ہے لیکن ایسے کلام کے ساتھ جو کہ قائم ہے غیر کے ساتھ جیسے لوحِ محفوظ جیسے لسانِ جبریلؑ جیسے شجرۂ موسیٰؑ بلکہ ہر اس ذات کے ساتھ قائم ہے جو اس کلام کی قرأۃ کرتی ہے۔

قولہ ضرورۃ امتناع قیام الحوادث : یہ صفتِ کلام کے قدیم ہونے پر دلیل ہے کہ قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ تو محال ہے لھٰذا صفتِ کلام قدیم ہوگی۔

فائدہ: ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث کا محال ہونا یہ ایک نظری مقدمہ ہے اسکے اثبات میں دلیل کی طرف احتیاج ہے اس کے باوجود شارحؒ نے ضرور یہ کا دعویٰ کیا لیکن شارحؒ کے طرف سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ ضرورت کبھی کبھی یقین کے معنیٰ میں استعمال ہوتا ہے اور مقصود بھی یہی ہے۔

قولہ لیس من جنس الحروف و الاصوات : اس عبارت سے مصنفؒ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ کلام جو اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے وہ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں ہے شارحؒ اس دعویٰ پر دلیل قائم کرتا ہے کہ حروف اور اصوات ایسے اعراض ہیں جو کہ حادث ہیں۔

قولہ مشروط حدوث بعضھا : اس عبارت سے حدوثِ اعراض پر دلیل قائم کرتے ہیں اعراض کا حادث ہونا دوسرے بعض کے ختم کے ساتھ مشروط ہے کیونکہ حرفِ اول کے ختم ہوئے بغیر حرفِ ثانی کے تلفظ کا محال ہونا بدہی ہے۔

قولہ وفی ھٰذا رد علی الحنابلہ : مصنفؒ نے جو یہ کہا ''لیس من جنس الحروف'' اس میں رد ہے حنابلہ اور کرامیہ پر، حنابلہ سے مراد امام رابع حضرت امام احمد بن حنبلؒ کے متبعین ہیں حنابلہ اور کرامیہ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا کلام عرض ہے حروف اور اصوات کی جنس سے ہے لیکن حنابلہ حروف اور اصوات کے جنس سے ماننے کے باوجود اسکو قدیم مانتے ہیں لیکن کرامیہ حادث مانتے ہیں کرامیہ کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قیام الحوادث جائز ہے۔

فائدہ: علی قاریؒ نے کہا ہے کہ حنابلہ میں سے جو مبتدعہ ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ کلام تو حروف اور اصوات کے جنس سے ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے اور قدیم ہے بعض نے جہالت میں مبالغہ کرتے ہوئے کہا ہے کہ باری تعالیٰ کے کلام کا جلد بھی قدیم ہے قرطاس بھی قدیم ہے (حاشیہ مولوی ملتانی)۔

وھو ای الکلام صفۃ ای معنیً قائم بالذات منافیۃ للسکوت الخ الیٰ واللہ

تعالیٰ متکلم:

ترجمہ: اور وہ یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے یعنی ایک ایسا معنیٰ ہے جو ذات واجب الوجود کے ساتھ قائم ہے جو اس سکوت کے منافی ہے جو تکلم نہ کرنے کا نام ہے باوجود اس پر قدرت ہونے کے اور آفت کے منافی ہے جو آلات کے کام نہ کرنے کا نام ہے خواہ پیدائشی اعتبار سے جیسا کہ گونگے پن میں آلاتِ تکلم کے ضعیف ہونے اور اس کے درجہ قوت کو نہ پہونچنے کے لحاظ سے جیسا کہ بچپن میں ہوتا ہے پس اگر کہا جائے کہ یہ صرف کلامِ لفظی پر صادق آتا ہے کلامِ نفسی پر نہیں اس لئے کہ سکوت اور خرس صرف تلفظ کے منافی ہے، ہم جواب دینگے کہ مراد باطنی سکوت اور آفت ہے بایں طور کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے یا اس پر قدرت نہ رکھے تو جس طرح کلام لفظی اور نفسی ہوتا ہے اسی طرح اس کی ضد یعنی سکوت اور خرس بھی۔

(حلِ عبارت)

قولہ وھو ای الکلام: صفتِ کلام باری تعالیٰ کی ایسی صفت ہے جو سکوت اور آفت کے منافی ہے سکوت سے مراد یہ ہے کہ کلام پر قدرت رکھنے کے باوجود کلام نہ کرنا اور آفت سے مراد یہ ہے کہ آلات موافقت نہیں کرتے ہیں اگر چہ زبان وغیرہ موجود ہو یہ آلات کا موافقت نہ کرنا کبھی تو پیدائشی طور پر ہوتا ہے شارحؒ نے اس کی تعبیر فطرت کے ساتھ کی ہے فطرت اس خلقت کو کہتے ہیں جس پر بچہ ماں کے پیٹ میں پیدا ہوتا ہے جیسے گونگے پن کی صورت میں اور کبھی ضعف آلات کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے بچپن میں۔

فائدہ: یہاں یہ توہم ہوسکتا ہے کہ شارحؒ نے آفت کو دو ۲ قسموں میں منحصر کیا ہے حالانکہ آفت تو کبھی آلہ نہ ہونے کی وجہ سے بھی ہوتی ہے جیسے کہ مثلاً کسی شخص کی زبان نہ ہو یا کسی شخص کا سماع نہ ہو کیونکہ بہرہ آدمی کلام کرنے سے عاجز ہے اس وجہ سے کہ وہ آوازوں کی سننے سے عاجز ہے آوازوں کے سیکھنے سے عاجز ہے لیکن اس توہم کو اس طور پر دفع کیا جاسکتا ہے کہ شارحؒ نے اطباء کے اصطلاح کو اختیار کیا ہے کیونکہ اطباء اس مرض کو جو کہ مولودی ہو زائل نہ ہوتا ہو اس پر فطری نام رکھتے ہیں۔

قولہ فان قیل: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کر کے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض ماتنؒ کے اس قول پر وارد ہوتا ہے جو پہلے ماتنؒ نے کہا تھا ''وھو صفۃ منافیۃ للسکوت'' اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ کلام کا ایسی صفت ہونا جو

سکوت اور آفات کے منافی ہے یہ تو کلامِ لفظی پر صادق آتا ہے نہ کہ کلامِ نفسی پر کیونکہ سکوت کہتے ہیں عدمِ تلفظ کو اور عدمِ تلفظ کا منافی تلفظ ہے تلفظ تو کلامِ لفظی کا ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی صفت کلامِ لفظی ہے۔

قلنا : شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ یہاں سکوت اور آفت سے مراد سکوت اور آفت باطنی ہے سکوت باطنی یہ ہے کہ دل میں تکلم کی سوچ بچار نہ کرے آفت باطنی یہ ہے کہ تکلم پر قدرت نہ رکھ سکے۔

والله تعالىٰ متكلم بها آمرٍ وناهٍ ومخبرٍ الخ الىٰ قوله فان قيل:

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ اسی صفت کے ساتھ متکلم ہیں آمر اور ناہی اور مخبر ہیں یعنی کلام ایک ایسی صفت ہے جو تعلقات کے مختلف ہونے کی وجہ سے امر اور نہی اور خبر کے لحاظ سے کثرت والا ہے جیسے علم قدرت اور دیگر صفات کہ ان میں سے ہر ایک قدیم ہے اور تکثر وحدوث صرف تعلقات اور اضافی اُمور میں ہے کیونکہ یہ بات کمالِ توحید کے مناسب ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله والله تعالىٰ متكلم : اس عبارت سے مصنفؒ بعض اشاعرہ پر رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ کلام ایک ہی صفت نہیں بلکہ پانچ صفات ہیں امر ہے نہی ہے خبر ہے استفہام ہے نداء ہے حاصلِ رد یہ ہے کہ کلام صفتِ واحدہ ہے یعنی شخصی صفت ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے فی نفسھا اس صفتِ کلام میں کوئی اختلاف نہیں ہے اگر اختلاف ہے تو وہ اختلاف بالعرض ہے اختلاف بالعرض اختلافِ اضافات کی وجہ سے ہے جو اس کو عارض ہوتی ہے جیسے کہ زید واحد شخصی ہے فی نفسہ اس میں تعدد نہیں لیکن اس زید واحد شخصی کی اضافت جب عمر کی طرف کرتے ہیں تو زید والد ہے اور جب بکر کی طرف نسبت کرتے ہیں تو زید ابن ہے اور جب ہندہ کی طرف اضافت کرتے ہیں تو زید زوج ہے جب غلام کی طرف اضافت کرتے ہیں تو زید مولیٰ ہے جب گھر کی طرف ہو تو زید مالک ہے اسی طرح کلام ایک ہی صفت ہے لیکن جب اسکا تعلق مخبر عنہ کے ساتھ ہو تو اسکو امر کہتے ہیں وغیرہ۔

قوله لما ان ذالک : مصنفؒ نے پہلے کلام کے بارے میں جو کہا ''صفة واحدة'' اس عبارت سے کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ توحید کے مناسب تو یہ ہے کہ بلکل صفات کا انکار ہو لیکن ہم نے آٹھ صفات ضرورت کی وجہ سے ثابت کیا تو مناسب حتی الامکان تقلیلِ صفات ہیں۔

قوله ولانه لا دليل الخ : یہ کلام کے صفتِ واحدہ ہونے پر دوسری دلیل ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ دلیل سے جو

بات ثابت ہو چکی ہے وہ تکثرِ تعلقات اور تکثرِ اضافات ہیں نہ کہ تکثرِ صفات، جو تکثرِ صفات کا دعوٰی کرتا ہے تو اس پر لازم ہے برہان قائم کرے۔

فان قيل هٰذه اقسام للكلام لا يعقل وجوده الخ الىٰ فان قيل

(حلِ عبارت)

قوله فان قيل : اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کر کے پھر اسکا جواب دیتے ہیں حاصلِ اعتراض یہ ہے کہ کلام کلی ہے امر نہی خبر اسکی جزئیات ہیں کلی خارج میں جزئیاتِ متکثرہ کے ضمن میں موجود ہوتی ہے تو وجودِ کلام بغیر تکثر کے ممکن نہیں جب وجودِ کلام بغیر تکثر کے ممکن نہیں تو یہ کہنا کہ کلام صفتِ واحدہ ہے تکثر تعلقات اور اضافات میں ہے یہ کہنا درست نہیں ہے۔

قوله قلنا ممنوع : شارحؒ جواب دیتا ہے حاصل جواب کا یہ ہے کہ کلام کی نسبت اپنے اقسام کی طرف ایسی نسبت ہے جیسے زید کی نسبت اپنے عوارض کی طرف مثلاً زید کتابت کے ساتھ تعلق کے وقت کاتب ہے ضحک کے ساتھ تعلق کے وقت ضاحک ہے وغیرہ تو جس طرح ان عوارض کی وجہ سے ذاتِ زید میں کوئی تکثر لازم نہیں آتا یہ جائز ہے کہ ذاتِ زید ان عوارض کے ساتھ موجود ہو یہ بھی جائز ہے کہ ذاتِ زید ان عوارض کے بغیر موجود ہو یہی حال صفتِ کلام کا بھی اپنے اقسام کے ساتھ ہے۔

قوله واما فی الازل : جمہور اشاعرہ کا مذہب یہ ہے کہ کلام کا مامور بہ منہی عنہ اور مخبر بہ کے ساتھ تعلق ازل ہی میں قائم تھا یعنی ماہیر اشاعرہ ازل ہی میں امر، نہی، خبر کو مانتے ہیں اس صورت میں پھر اعتراضِ مذکور کا جواب یہ ہے کہ تکثر بحسب التعلقات اگرچہ ازلی ہے لیکن ذات میں تکثر کو لازم نہیں کرتے ہیں۔

قوله وذهب بعضهم : بعض کا مصداق حضرت امام رازیؒ ہے امام رازیؒ فرماتے ہیں کہ کلام ازل میں خبر ہی تھا باقی تمام اقسام کا مرجع خبر ہے جب کلام ازل میں خبر ہی تھا خبر تو واحد شخصی ہے اس میں تکثر اضافی ہے مخصوص مواد کی طرف اضافت کرنے کی وجہ سے اس میں اختلاف آجاتا ہے تو صفت میں تعدد لازم نہیں آیا۔

قوله لان حاصل الامر : یہ دلیل ہے اس بات کے لئے کہ تمام اقسام کا مرجع خبر ہی ہے کیونکہ امر کا حاصل یہ ہے کہ انجام دہی کرنے والے کے مستحق ثواب ہونے اور اور ترک کرنے والے کے مستحق عقاب ہونے کی خبر دینا ہے اور

نہی اس کے برعکس ہے کہ فعل پر عقاب ہو ترک پر ثواب ہو اور نداء کا مقصد مخاطب کی توجہ مطلوب ہونے کی خبر دینا ہے۔

قولہ ورد بانانعلم : شارحؒ اس مذہب کا رد کر کے فرماتے ہیں کہ ہم یقینی طور پر ان معانی کے مختلف ہونے کو جانتے ہیں کیونکہ خبر کا مدلول امر کے مدلول کا غیر ہے قطعی طور پر، اسی وجہ سے خبر صدق اور کذب کا احتمال رکھتا ہے لیکن امر نہی وغیرہ صدق اور کذب کا احتمال نہیں رکھتے ہیں شارحؒ کے قول کا حاصل یہ ہے کہ ان معانی کا آپس میں اختلاف بلکل بدہی ہے اور اتحاد کے لئے جو دلیل پیش کی گئی ہے یہ بداہت کے ساتھ متصادم ہے۔

قولہ واستلزام البعض للبعض : شارحؒ کی مراد یہ ہے کہ اس بات کو ہم تسلیم کرتے ہیں کہ امر مستلزم ہے خبر کے معنی کو لیکن یہ اتحاد کو واجب نہیں کرتا ہے کہ امر اور خبر بلکل ایک ہو کیونکہ اگر یہ استلزام اتحاد کو واجب کرے پھر تو یہ متلازمین میں اتحاد لازم آئیگا حالانکہ یہ سفسطہ ہے۔

فان قيل الامر والنهى بلا مامور ومنهى سفسهٌ الخ الىٰ ولمّا صرَّحَ:

ترجمہ : پھر اگر کہا جائے کہ امر اور نہی بغیر مامور اور منہی کے سفاہت اور جہالت ہے اور ازل میں بصیغہ ماضی خبر دینا کذب محض ہے جس سے اللہ تعالیٰ کو پاک سمجھنا واجب ہے تو ہم جواب دینگے کہ اگر ہم ازل میں کلام الٰہی کو امر۔ نہی اور خبر نہ قرار دے تب تو کوئی اشکال نہیں اور اگر ہم اسے قرار دے تو ازل میں امر شخص مامور کے وجود کے وقت میں فعلِ مامور بہ کو انجام دینا واجب کرنے کے لئے ہے پس علمِ آمر میں مامور کا وجود کافی ہے جیسے کوئی شخص اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے اور اس کو امر کرے کہ موجود ہونے کے بعد ایسا کرے اور ازل کے لحاظ سے خبریں کسی بھی زمان کے ساتھ متصور نہیں ہیں کیونکہ اللہ تعالیٰ کے اعتبار سے نہ کوئی ماضی ہے نہ مستقبل ہے نہ حال ہے کیونکہ وہ زمان سے منزہ اور پاک ہے جس طرح اس کا علم ازلی ہے تغیر ازمان سے متغیر نہیں ہوتا ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ فان قيل : معتزلہ کی طرف سے اشاعرہ پر دو اعتراض وارد ہوتے ہیں، اعتراضِ اول کی تقریر یہ ہے کہ اگر کلام ازلی ہوگا تو اللہ سبحان وتعالیٰ ازل میں آمر ہوگا آمر کا مخاطب مامور ہوگا ناہی کا مخاطب منہی ہوگا حالانکہ ازل میں نہ تو مخاطب مامور کا وجود تھا نہ مخاطب منہی کا وجود تھا تو اللہ سبحانہ کا بغیر مخاطب کے آمر ہونا اور ناہی ہونا لازم آئیگا یہ غیر معقول ہے، دوسرے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ قرآن مجید میں کثرت سے صیغہ ماضی کے ساتھ خبریں وارد ہوئی ہیں جیسے وقال

موسیٰ۔ وقلنا یا ذالقرنین، اور لفظِ ماضی کا صدق تقاضا کرتا ہے کہ اخبار سے پہلے اس کا مضمون واقع ہو چکا ہو، تو اگر کلام ازلی ہوگا تو اللہ سبحانہ کے کلام میں کذب لازم آئیگا اور اللہ کے کلام میں کذب کا ہونا یہ محال ہے۔

فائدہ: تمام مذاہب اور اہلِ مِلل کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ سبحانہ سے کذب کا ہونا یہ محال ہے چند وجوہ سے اس پر استدلال قائم کی گئی ہیں ایک۔ دلیل معتزلہ کی طرف سے قائم کی گئی ہے وہ یہ کہ کذب قبیح ہے اس سے اللہ سبحانہ کی تنزیہہ واجب ہے۔ معتزلہ کی طرف سے ایک دوسری دلیل بھی قائم کی گئی ہے وہ یہ کہ کذب بعثتِ رُسل کی مصلحت کے منافی ہے۔ اشاعرہ کی طرف سے یہ دلیل قائم کی گئی ہے کہ کذب نقص ہے اللہ سبحانہ کا نقص سے تنزیہہ واجب ہے۔ چھوتی دلیل یہ قائم کی گئی ہے کہ اگر اللہ سبحانہ کے کلام میں کذب ہوگا تو قدیم ہوگا جب قدیم ہوگا تو اس پر صدق ممتنع ہوگا کیونکہ قدیم معلوم نہیں ہوتا ہے۔ پانچویں دلیل اجماع انبیاء علیھم السلام ہے اعتماد بھی اسی پر ہے۔

قلنا: یہ اعتراضِ اول کا جواب ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر اللہ سبحانہ کا کلام ازل میں نہ امر ہو اور نہ نہی ہو اور نہ ہی خبر ہو تو کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا جیسے بعض کا مذہب ہے کہ کلام الٰہی ازل میں امر نہی خبر کے ساتھ متصور نہیں تھا، اور اگر کلامِ الٰہی ازل میں امر نہی خبر کے ساتھ متصور تھا جیسے کہ اشعری کا مذہب ہے پھر اعتراضِ مذکور کا جواب یہ ہوگا کہ امر اور نہی کے لئے مخاطب کا ہونا ضروری تو ہے لیکن یہ ضروری نہیں کہ مخاطب خارج اور نفس الامر میں موجود ہو بلکہ مخاطب کا علمِ آمر میں وجود کافی ہے خطابِ لفظی میں مخاطب کا خارج میں موجود ہونا ضروری ہے اور خطابِ نفسی میں مخاطب کا علمِ آمر میں وجود کافی ہے جیسے کوئی آدمی اپنے لئے بیٹے کا تصور کرے بیٹا پیدا ہونے سے پہلے اور دل میں بیٹے کو امر کرے کہ پیدا ہونے کے بعد میرا بیٹا ایسا کرے۔

قولہ وَالاخبار باالنسبۃ: اس عبارت سے شارحؒ دوسرے اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ ازل کے لحاظ سے خبریں کسی بھی زمان کے ساتھ متصف نہیں ہیں کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ کی طرف نسبت کرتے ہوئے نہ کوئی ماضی ہے نہ کوئی مستقبل ہے اور نہ ہی کوئی حال ہے کیونکہ ذاتِ باری تعالیٰ زمانہ سے منزہ ہے ذاتِ باری تعالیٰ زمانہ سے اس وجہ سے منزہ ہے کہ زمانہ کے ساتھ وہ شئی متصور ہوتا ہے جو متجدد اور متغیر ہو ذاتِ باری تعالیٰ تجدد و تغیر سے منزہ ہے۔ حاصل جواب کا یہ ہے کہ کلام ازل میں اس بات سے منزہ ہے کہ کسی زمانہ میں واقع ہو جائے زمانہ کے ساتھ کلام کا متصف ہونا یہ ازل کے بعد ہے حدوثِ تعلقات کی وجہ سے۔

قوله کما ان علمه : اس عبارت سے شارحؒ معتزلہ کی طرف سے واردشدہ ایک اشکال کا جواب دیتا ہے اشکال یہ ہے کہ اگر کلام الٰہی ازل میں کسی زمانہ کے ساتھ متصف نہیں تھا تو صفتِ قدیمہ ہے قدیم کا تغیر محال ہے۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ صفت کے تعلقات کا حدوث نفسِ صفت میں تغیر کولازم نہیں کرتا ہے جیسے اللہ سبحانہ کا علم صفتِ ازلی ہے اس میں کسی قسم کی تغیر نہیں لیکن ازل کے بعد اسکے تعلقات حادث ہوتے ہیں علامہ عبدالعزیز فرہارویؒ اسکا ایک مثال پیش کرتا ہے کہ ایک ستون لو فرض کرو کوئی آدمی اس ستون کے اردگرد گھومتا ہے تو وہ ستون کبھی تو اس آدمی کے دائیں جانب ہوتا ہے کبھی بائیں جانب ہوتا ہے کبھی آگے کبھی پیچھے، تو یہ تغیر اوضاع میں تو ہے لیکن ستون میں فی ذاتہا کوئی تغیر نہیں آیا۔

فائدہ: اس مقام پر معتزلہ کی طرف سے ایک اور اشکال وارد ہوسکتا ہے وہ یہ کہ اگر کلام ازلی ہو پھر تو ہمیشہ کے لئے ازلاً وابداً ہونا چاہیئے پھر حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ مکالمہ کو کوہِ طور کے ساتھ خاص کرنے کا کیا معنیٰ ہے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ حق سبحانہ کے ارادہ کی وجہ سے کلام کے تعلقات حادث ہوتے ہیں تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ کلام کا تعلق کوہِ طور پر ہوا۔

ولمّا صرّح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ اليى وتحقيق :

ترجمہ: اور جب مصنفؒ کلام کے ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب اس بات سے آگاہ کرنے کا ارادہ کیا کہ لفظِ قرآن اس کلام نفسی قدیم پر بھی بولا جاتا ہے جس طرح نظم متلو حادث پر بولا جاتا ہے چنانچہ فرمایا اور قرآن اللہ کا کلام غیر مخلوق ہے اور لفظِ قرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ لائے کیونکہ مشائخ نے ذکر کیا ہے کہ ''القرآن کلام اللہ غیر مخلوق'' کہا جائے ''القرآن غیر مخلوق'' نہ کہا جائے، تاکہ ذہن کی طرف یہ بات سبقت نہ کرے کہ وہ کلام جو حروف اور اصوات سے مرکب ہے وہ قدیم ہے جیسا کہ جہالت یا عناد کی وجہ سے حنابلہ اس کی طرف گئے ہیں اور غیر حادث کے بجائے غیر مخلوق کا لفظ لائے دونوں کے اتحاد پر متنبہ کرنے اور کلام کو حدیث کے موافق جاری کرنے کے ارادہ سے اس لئے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا ''اَلْقُرْآنُ كَلَامُ اللهِ غير مخلوق وَ مَنْ قَالَ اِنَّهُ مخلوق فهو كافر باالله العظيم'' اور فریقین کے درمیان مشہور عبارت کے ذریع محلِ خلاف کی صراحت کرنے کے لئے اور وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلقِ قرآن عنوان رکھا جاتا ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله ولمّا صرّح: شارحؒ کہتے ہیں کہ جب مصنفؒ نے کلام کی ازلی ہونے کی صراحت کر چکے تو اب مصنفؒ نے اس بات کا قصد کیا کہ تنبیہ کرے اس بات پر کہ جس طرح کلام کا اِطلاق کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں پر ہوتا ہے اِسی طرح قرآن کا اِطلاق جس طرح نظم متلو حادث یعنی کلامِ لفظی پر ہوتا ہے اسی طرح کلامِ نفسی پر بھی ہوتا ہے۔

قولہ وعقب القرآن: ماتن نے صرف القرآنُ غیر مخلوق نہیں بلکہ القرآن کلام اللہ غیر مخلوق کہا یعنی القرآن کے بعد کلام اللہ کا لفظ بڑھایا شارحؒ اس کی وجہ بیان کرتا ہے کہ مشائخ نے کہا کہ القرآن غیر مخلوق نہ کہا جائے بلکہ القرآن کے بعد کلام اللہ کا اضافہ کیا جائے کیونکہ عرف میں قرآن سے نظم متلو اور کلامِ لفظی سمجھا جاتا ہے جو حروف اور اصوات سے مرکب ہونے کی وجہ سے حادث ہے اگر القرآن غیر مخلوق کہا جائے تو ذہن نظم متلو کے غیر مخلوق ہونے کی طرف جائے گا حالانکہ نظم متلو مخلوق ہے۔

__فائدہ:__ قرآن کے بعد کلام کو ذکر کرنے میں تنبیہ ہے اس بات کی طرف کہ اِن دونوں میں ترادف ہے جیسے کہ کہا جاتا ہے الانسان البشر ضاحک، تو اس وقت کلام عطفِ بیان ہے قرآن کے لئے بدل نہیں ہے قرآن سے۔

قولہ کما ذھبت الیہ الحنابلہ: حنابلہ امام الہمام احمد بن حنبلؒ کی طرف منسوب ہیں حضرت امامؒ اس مسئلہ کے بارے میں بڑی محنت ومشقت سے گزرے ہیں اس وقت کا خلیفہ معتزلی تھا اس نے حضرت امامؒ صاحب کو سخت سزا دی تاکہ یہ اقرار کرے کہ قرآن مخلوق ہے لیکن حضرت امامؒ نے اقرار نہیں کیا۔ یہ بھی منقول ہے کہ حضرت امام شافعیؒ کے ہاں ایک قمیص لایا گیا اور یہ کہا کہ یہ قمیص احمد بن حنبلؒ کا ہے اسی قمیص میں اس کو سزا دی گئی تو حضرت امام شافعیؒ نے اس قمیص کو دھویا پھر اس پانی کو پی لیا اور اپنے چہرے پر بہایا، بعض صالحین نے حضرت امام احمدؒ کو خواب میں دیکھا اسکی حالت کے بارے میں پوچھا تو حضرت امامؒ نے فرمایا کہ اللہ کے سامنے میری پیشی ہوئی تو مجھ سے کیا گیا ''یا احمد قد اُذیت فینا فانظر الیٰ وجہنا'' (نبراس)

قولہ واقام غیر المخلوق: شارحؒ کہتے ہیں کہ مصنفؒ نے غیر حادث کی جگہ پر غیر مخلوق کہا باوجود اس کے کہ متکلمین کے ہاں بحثِ صفات میں قِدم اور حدوث کا لفظ مستعمل ہے چند وجوہ سے مصنفؒ نے اِیسا کیا ایک تو اشارہ تھا اس بات کی طرف کہ حادث اور مخلوق دونوں میں اتحاد ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ حدیث کے ساتھ موافقت مقصود ہے کیونکہ حدیث میں بھی القرآن کلام اللہ غیر مخلوق ومن قال انہ مخلوق فھو کافر باللہ العظیم آیا ہے اور تیسری وجہ فریقین یعنی معتزلہ اور

اہل السنّت کے درمیان محلِ خلاف کی صراحت کرنے کے لئے، وہ یہ ہے کہ قرآن مخلوق ہے یا غیر مخلوق ہے اسی وجہ سے اس مسئلہ کا مسئلہ خلقِ قرآن عنوان رکھا جاتا ہے یعنی اس مسئلہ کا عنوان مسئلہ حدوث نہیں رکھا۔

وتحقیق الخلاف بیننا وبینھم یرجع الخ الیٰ واما استدلالھم:

ترجمہ: اور ہم اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کا مدار کلامِ نفسی کے اثبات اور اس کی نفی پر ہے ورنہ نہ ہم الفاظ و حروف کے قدیم ہونے کے قائل ہیں اور نہ وہ کلامِ نفسی کے حدوث کے اور ہماری دلیل وہی ہے جو گزر چکی کہ اجماع سے اور انبیاء علیہم السلام سے تواتر کے ساتھ منقول ہونے سے اللہ تعالیٰ کا متکلم ہونا ثابت ہے اور اس کا اس کے سوی کوئی معنی نہیں کہ وہ کلام کے ساتھ موصوف ہے اور اس کی ذات کے ساتھ کلامِ لفظی حادث کا قیام محال ہے پس کلامِ نفسی قدیم متعین ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ وتحقیق الخلاف: شارح کہتے ہیں کہ ہمارے اور معتزلہ کے درمیان اختلاف کلامِ نفسی کے اثبات اور عدمِ اثبات میں ہے ہم کلامِ نفسی کے ثبوت کے قائل ہیں معتزلہ قائل نہیں ورنہ فریقین کے درمیان کوئی نزاع نہیں ہے کیونکہ جب ہم کہتے ہیں کہ قرآن قدیم ہے تو اس سے ہمارے مراد کلامِ نفسی ہے اور جب معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن مخلوق ہے تو معتزلہ کی مراد کلامِ لفظی ہے ہم یہ نہیں کہتے ہیں کہ الفاظ اور حروف قدیم ہیں بلکہ ہم کہتے ہیں کہ حادث ہیں جیسے معتزلہ کہتے ہیں اور معتزلہ یہ نہیں کہتے ہیں کہ کلامِ نفسی حادث ہیں بلکہ معتزلہ کلامِ نفسی کے وجود کے منکر ہیں اگر معتزلہ کے نزدیک کلامِ نفسی ثابت ہوتا تو معتزلہ بھی اس کو قدیم کہتے جیسے کہ ہم قدیم کہتے ہیں تو محلِ بحث یہ ہوا کہ کلامِ نفسی ثابت ہے یا نہیں۔

قولہ ودلیلنا: کلامِ نفسی کے ثبوت پر ہماری دلیل وہ ہے جو کہ گزر چکی کہ اجماع اور تواتر سے یہ بات ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ متکلم ہے اور متکلم ہونے کا اور کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس کے کہ وہ متصف ہے کلام کے ساتھ کیونکہ متکلم مشتق کا صیغہ ہے اور مشتق کا اطلاق اس پر ہوتا ہے جو مبدء یعنی ماخذِ اشتقاق کے ساتھ موصوف ہو۔

فائدہ: یہاں پر ایک اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ ماخذ تو تکلم ہے نہ کہ کلام۔ اسکا جواب یہ ہے کہ اتصاف بالکلام تکلم کے لوازم میں سے ہے اور کلامِ لفظی بوجہ حادث ہونے کے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ اس کا قیام محال ہے تو متعین ہوا کہ

ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ جو قائم ہے وہ کلامِ نفسی ہے۔

واما استدلالهم بان القرآن متصف الخ الیٰ والمعتزلة :

ترجمہ : رہا معتزلہ کا یہ سوال کہ قرآن ایسی چیزوں کے ساتھ متصف ہے جو مخلوق کی صفات اور حدوث کی علامات ہیں مثلاً مؤلف ہونا، منظم ہونا، نازل کیا جانا، عربی ہونا، اسکا سنا جانا، فصیح ہونا، معجزہ ہونا، وغیرہ۔ تو یہ استدلال حنابلہ کے خلاف حجت بنے گا نہ کہ ہمارے خلاف کیونکہ نظم اور الفاظ کے حدوث کے تو ہم بھی قائل ہیں اور ہماری بات معنیٰ قدیم میں ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله واما استدلالهم : معتزلہ نے کلامِ نفسی قدیم کی نفی کی اور قرآن کے حادث ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ قرآن متصف ہے ایسے اوصاف کے ساتھ جو مخلوق کے اوصاف میں سے ہیں اور حدوث کی علامت میں سے ہیں۔

قوله من التاليف : یعنی قرآن کا حروف اور آیات اور سور سے مؤلف ہونا۔

قوله والتنظيم : یعنی قرآن کا مطبوع طریقہ پر منظم ہونا جیسے موتیوں کی لڑی۔

قوله والانزال والتنزيل : جیسے اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿ اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ فِیْ لَيْلَةِ الْقَدْرِ ﴾ وقوله تعالیٰ ﴿ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيْلًا ﴾ ۔

فائدہ: صاحبِ کشاف نے ان دونوں میں فرق کیا ہے کہ انزال دفعی ہے اور تنزیل تدریجی ہے اور دونوں قرآن کے حق میں صحیح ہے کیونکہ قرآن لوحِ محفوظ سے آسمانِ دنیا کی طرف دفعۃً نازل ہوا لیلۃ القدر میں، اور تنزیل تدریجی ہے کیونکہ قرآن تیئیس ۲۳ سال میں مکمل ہوا۔

قوله وكونه عربيا : جیسے کہ ارشاد ہے ﴿ اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْاٰناً عَرَبِيًّا ﴾ ۔

قوله مسموعاً : جیسے کہ ارشاد ہے ﴿ فَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ ﴾ مسموع تو صوت ہے اور صوت ایک عرض ہے جو کہ قائم ہے ہوا کے ساتھ اور عرض مخلوق ہے اور حادث ہے۔

قوله فانّما يقوم : شارحؒ جواب دیتے ہیں کہ یہ استدلال حنابلہ پر تو حجت ہوگا کیونکہ حنابلہ کلامِ لفظی کو قدیم کہتے ہیں ہمارے خلاف یہ حجت نہیں ہوگا کیونکہ ہم تو الفاظ کو حادث مانتے ہیں بحث تو معنیٰ قدیم میں ہے۔

والمعتزله لما لم يمكنهم انكار كونه تعالیٰ متكلمً الخ الیٰ ومن اقوای :

ترجمہ : اور معتزلہ کے لئے جب اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوسکا تو وہ اس بات کی طرف گئے کہ اللہ تعالیٰ حروف اور اصوات کو اِن کے اپنے اپنے محل میں موجود کرنے یا اَشکالِ کتابت کو لوحِ محفوظ میں موجود کرنے کے معنیٰ میں متکلم ہے اگر چہ اسے پڑھا نہیں گیا یہ مسئلہ اِن کے درمیان مختلف فیہ ہے اور آپ کو اچھی طرح معلوم ہوگا کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو، ورنہ باری تعالیٰ کا ان عوارض کے ساتھ متصف ہونا لازم آئیگا جو اس کے مخلوق ہیں اور اللہ تعالیٰ اس سے بہت ہی بلند و بالاتر ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ والمعتزلہ : چونکہ قرآن میں بہت سی تصریحات موجود ہیں صراحت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی طرف امر نہی خبر وغیرہ کے صیغے وارد ہیں اور انبیاء علیہم السلام سے نقلِ متواتر سے ثابت ہے تو معتزلہ کے لئے اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا انکار ممکن نہ ہوسکا تو معتزلہ نے تاویل کی، تاویل یہ کی کہ اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس نے کلام کے اصوات ان کے محل میں موجود کردیئے مثلاً طور یا شجرۂ موسیٰؑ یا لسانِ جبرئیلؑ یا نبی کریم ﷺ اِن میں اللہ تعالیٰ نے کلام کو موجود کیا۔

قولہ او ایجاد اشکال الکتابت : یا اللہ تعالیٰ کے متکلم ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے کلام پر دلالت کرنے والے نقوش اور اَشکالِ کتابت لوحِ محفوظ میں موجود کردیئے اگر چہ اللہ تعالیٰ نے اسکی قرأت نہیں کی یعنی اگر چہ اللہ تعالیٰ نے ان اصوات اور حروف کے ساتھ تلفظ نہ کیا ہو، معتزلہ اس پر دلیل یہ قائم کرتے ہیں کہ علماء کتابوں کے اندر جس چیز کو دیکھتے ہیں ان کو مصنفین کی طرف منسوب کرتے ہیں مثلاً علماء یوں کہتے ہیں "قال الامام الرازی فی المحصّل" اسی طرح یوں کہتے ہیں "ہذا کلامہ فی المحصول" تو اوراق میں نقوش کا ثابت ہونا یہ کافی ہے تصنیف میں قرأۃ کی طرف کوئی حاجت نہیں۔ **قولہ علیٰ اختلاف بینھم :** حضرت جبرئیلؑ کا اللہ تعالیٰ سے قرآن لینے کی کیفیت کے بارے میں معتزلہ کا آپس میں اختلاف ہے بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آواز کو پیدا کردیتا ہے حضرت جبرئیلؑ اس آواز کو سنتے ہیں اور اسکو نازل کردیتے ہیں، اور بعض معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ جبرئیلؑ ان نقوش کی طرف دیکھتے ہیں جو نقوش لوحِ محفوظ پر مکتوب ہیں۔

قولہ وانت خبیر : اس عبارت سے شارحؒ معتزلہ کی تاویل کارد بیان کرتا ہے کہ معتزلہ نے جو تاویل کی ہے وہ غلط ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ متحرک وہ ہے جس کے ساتھ حرکت قائم ہونہ کے وہ شخص جو حرکت کا موجد ہو ورنہ باری تعالیٰ کا ان اعراض کے ساتھ بھی متصف ہونا لازم آئے گا جو اس کی مخلوق ہیں مثلاً یہ کہ کہا جائے کہ وہ اسود ہے کیونکہ وہ سواد کو موجود کرنے والا ہے حالانکہ کوئی بھی اس کے قائل نہیں تو متکلم وہ ہے جس کے ساتھ صفتِ کلام قائم ہونہ کہ وہ جو کلام کا موجد ہو۔

ومن اقویٰ شبه المعتزله انکم متفقون الخ الیی وتحقیقه :

ترجمہ : اور معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے یہ ہے کہ تم اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے درمیان ہو کر پہنچا ہے اور یہ مستلزم ہے اس کے مصاحف میں مکتوب ہونے، زبانوں سے پڑھ جانے اور کانوں سے سُنے جانے کو، اور یہ سب حدوث کی علامت میں سے ہیں یقینی طور پر، تو مصنفؒ نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا اور وہ یعنی قرآن جو اللہ کا کلام ہے ہمارے مصاحف میں مکتوب ہے یعنی کلام الٰہی پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتوں اور کتابت کی شکلوں کے واسطے سے ہماری زبانوں سے پڑھا جاتا ہے اس کے قابلِ تلفظ اور قابلِ سماع حروف کے واسطے سے ہمارے کانوں سے سنا جاتا ہے ان ہی کے واسطے سے اِن میں حلول کرنے والا نہیں یعنی ان سب باتوں کے باوجود نہ تو وہ مصاحف میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں اور نہ زبانوں میں اور نہ کانوں میں بلکہ وہ ایک قدیم معنٰی ہے جو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس کا تلفظ ہوتا ہے اس پر دلالت کرنے والی نظم کے توسط سے اس کو سُنا جاتا ہے خیال میں جمع شدہ نظم کے توسط سے اس کو حفظ کیا جاتا ہے اس پر دلالت کرنے والی حرف کے لئے وضع کردہ اَشکال اور نقوش کے واسطے سے اس کو لکھا جاتا ہے جس طرح کہا جاتا ہے آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو لفظ کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقتِ نار کا حرف وصوت ہونا لازم نہیں آتا۔

(حلِ عبارت)

قوله ومن اقویٰ من شبه المعتزله : قرآن کے مخلوق ہونے پر معتزلہ کے قوی تر دلائل میں سے ایک دلیل یہ ہے کہ تم اشاعرہ اس بات پر متفق ہو کہ قرآن اس کلام کا نام ہے جو ہم تک تواتر کے ساتھ مصاحف کے دفتین کے

درمیان ہوکر پہنچا ہے،ہم اس قرآن کی قرأت بھی کرتے ہیں اس کو اپنے کانوں سے سنتے بھی ہیں اسکو یاد بھی کرتے ہیں اور قرآن کو پڑھنا اور یاد کرنا یا سنانا یا لکھنا یہ تمام چیزیں حادث ہیں اور مخلوق ہیں لھٰذا قرآن بھی مخلوق ہے۔

فائدہ: قرآن کی جو یہ تعریف کی گئی ہے ابن حاجب نے اس ایک اشکال وارد کیا ہے۔اشکال یہ ہے کہ قرآن کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ قرآن وہ ہے جو مصحف میں منقول ہو چکا ہو اب اگر مصحف کے بارے میں سوال کیا جائے کہ مصحف کیا چیز ہے تو جواب یہ ہوگا کہ مصحف وہ ہے جس میں قرآن لکھا گیا ہو،اس کے مختلف جواب دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ مصحف تعریف کی طرف محتاج نہیں کیونکہ مصحف تو معلوم ہی ہے حتیٰ کے بچے بھی مصحف کو جانتے ہیں۔دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ مصحف سے مراد مصحفِ لغوی ہے یعنی مکتوبہ اوراق نہ کہ مصحف عرفی۔اس جواب پر پھر اشکال وارد ہوتا ہے کہ اگر مصحف سے مراد مصحفِ لغوی ہوتو تعریف میں تمام کُتبِ الٰھیہ اور احادیثِ نبویہ بلکہ تمام علوم کی کتابیں داخل ہوگئی،اس اشکال کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ تعریف میں تواتر کا قید ہے اس قید سے یہ تمام تعریف سے خارج ہوجاتے ہیں کیونکہ یہ تمام ہم تک بطورِ تواتر کے نہیں پہنچے ہیں۔علامہ عبدالعزیز پرفرباروی نے یہ جواب دیا ہے کہ حق بات یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ نقل سے مراد وہ ہے جو نبی کریم ﷺ سے منقول ہو اور نبی کریم ﷺ سے قرآن کے علاوہ کوئی اور بطورِ تواتر کے منقول نہیں ہو چکا ہے۔

قولہ فاشارالیٰ الجواب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلامِ نفسی کے مصاحف میں مکتوب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے حروف کی صورتیں اور کتابت کے نقوش مکتوب ہیں اس کو وجودِ کتابی کہتے ہیں اور محفوظ فی القلوب کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ وہ صورتیں محفوظ ہوتی ہیں جو خزانۂ خیال میں جمع شدہ ہیں اسکو وجودِ ذھنی کہتے ہیں مقرو ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ کی قرأت ہوتی ہے اس کو وجودِ لفظی کہتے ہیں۔

قولہ غیر حالٍ فیھا: یعنی باوجود اس کے مکتوب اور مقرو اور مسموع ہونے کے اس کلامِ نفسی کا نہ تو مصاحف میں حلول ہے اور نہ زبان میں اور نہ کان میں حلول کئے ہوئے ہیں اور نہ قلوب میں،جب کلامِ نفسی نے ان چیزوں میں حلول نہیں کیا ہے تو ان چیزوں کے حادث ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ کلامِ نفسی بھی حادث ہو،مصنفؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ کلامِ نفسی اگرچہ متصف ہے مکتوب محفوظ مقرو مسموع ہونے کے ساتھ لیکن یہ اتصاف مجازی ہے حقیقت میں یہ

مکتوب مقرو محفوظ وغیرہ ان اُمور کے لئے اوصاف ہیں جو اُمور کلامِ نفسی پر دلالت کرتے ہیں یعنی اَشکال اور الفاظ کی صفات ہیں شارحؒ ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ جس طرح کہا جاتا ہے کہ آگ ایک روشن جلانے والا مادہ ہے اس کو زبان کے ذریعہ ذکر کیا جاتا ہے اور قلم کے ذریعہ لکھا جاتا ہے اور اس سے حقیقتِ آگ کا حرف وصوت ہونا لازم نہیں آتا اسی طرح کلامِ نفسی خود مکتوب یا مقرو نہیں بلکہ اس پر دلالت کرنے والے الفاظ اور حروف مکتوب یا مقرو ہوتے ہیں۔

وتحقيقه ان للشئى وجوا فى الاعيان ووجوداً فى الاذهان الخ الىٰ ولما كان :

ترجمہ : اور اس جواب کی تحقیق یہ ہے کہ شئی کا ایک وجود خارج میں ہوتا ہے اور ایک ذہن میں ہوتا ہے ایک وجود عبارت میں ہوتا ہے اور ایک وجود کتابت میں ہوتا ہے تو کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجودِ ذھنی پر اور وجودِ ذھنی وجودِ خارجی پر، تو جہاں کہی قرآن کی ایسی صفت بیان کی جائے جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسا کہ ہمارے قول القرآن غیر مخلوق میں تو مراد اس کی وہ حقیقت ہوگی جو خارج میں موجود ہو ہے اور جہاں ایسی صفت بیان کی جائے جو مخلوقات اور حوادث کے لوازم میں سے ہے اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو بولے اور سُنے جاتے ہیں جیسا کہ ہمارے قول قرأتُ نصف القرآن میں۔ یا الفاظِ مخیّلہ مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول حفظتُ القرآن میں، یا اس سے نقش شُدہ اشکال مراد ہوں گے جیسا کہ ہمارے قول یحرم للمحدث مس القرآن میں۔

(حلِ عبارت)

قوله وتحقيقه : اس عبارت سے شارحؒ معتزلہ کے استدلال کے جواب کی تحقیق کو ذکر کرتا ہے، فرماتے ہیں کہ شئی کا ایک وجودِ خارجی ہوتا ہے دوسرا وجودِ ذھنی ہوتا ہے اور ایک وجودِ لفظی ہوتا ہے ایک وجودِ کتابی ہوتا ہے اِن میں سے پہلے دو وجود حقیقی ہیں اخیر دو وجود مجازی ہے کتابت عبارت پر دلالت کرتی ہے اور عبارت وجودِ ذھنی پر دلالت کرتی ہے اور وجودِ ذھنی وجودِ خارجی پر، اسی طرح کلام کے مختلف وجود ہیں اِن مختلف وجودات کی وجہ سے کلام پر مختلف احکام لگائے جاتے ہیں تو جہاں قرآن کی اِیسی صفت بیان کی گئی ہو جو قدیم کے لوازم میں سے ہے جیسے القرآن غیر مخلوق تو اس سے مراد حقیقتِ موجودہ فی الخارج ہے اور وہ کلامِ نفسی ہے اور جہاں قرآن کی اِیسی صفت بیان کی جائے گی جو محدثات اور مخلوقات کے لوازم میں سے ہو جیسے قرأتُ نصف القرآن تو اس سے وہ الفاظ مراد ہوں گے جو کہ بولے جاتے ہیں اور سُنے جاتے ہیں یعنی وجودِ لفظی مراد ہوں گے یا الفاظِ مخیّلہ مراد ہوں گے جیسے حفظتُ القرآن یا اس سے نقوش شُدہ الفاظ مراد ہوں گے

جیسے یحرم للمحدث مس القرآن۔

ولما کان دلیل احکام الشرعیه هواللفظ الخ الیٰ فان قیل :

ترجمہ : اور جبکہ احکامِ شرعیہ کی دلیل صرف لفظ ہے نہ کہ معنیٰ قدیم تو ائمہ اُصول نے المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر کے لفظ سے اس کی تعریف کی، اور اس کو نظم اور معنیٰ دونوں کا نام قرار دیا یعنی نظم کا معنیٰ پر دلالت کرنے کی حیثیت سے نہ کہ صرف معنیٰ کا، رہا کلامِ قدیم جو اللہ تعالیٰ کی صفت ہے تو اشعری کا مذہب یہ ہے کہ اس کو سننا ممکن ہے اور استاد ابو اسحاق نے اس کا انکار کیا ہے پس اللہ تعالیٰ کے ارشاد حتیٰ **یسمع کلام الله** کے معنیٰ ہیں کہ وہ الفاظ سُن لے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلاں کا علم سُنا، تو موسیٰ علیہ السلام نے وہ آواز سُنی جو اللہ تعالیٰ کے کلام پر دلالت کرنے والی تھی لیکن چونکہ یہ سننا کتاب اور فرشتہ کے واسطہ کے بغیر تھا اس لئے کلیم کا نام ان ہی کے ساتھ مخصوص ہوا۔

(حلِ عبارت)

قولہ ولما کان : اس عبارت سے شارحؒ ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں اشکال یہ ہے کہ پہلے تو یہ بات ثابت کی گئی قرآن کا اطلاق کلامِ لفظی اور کلامِ نفسی دونوں پر ہوتا ہے اگر قرآن کا اطلاق کلامِ نفسی پر ہوتا ہے تو ائمہ علمِ اُصول والے قرآن کی ایسی تعریف کیوں کرتے جو صرف کلامِ لفظی پر صادق آتی ہے حالانکہ ائمہ اُصول نے قرآن کی تعریف مکتوب فی المصاحف منقول بالتواتر کے ساتھ کی ہے یہ تعریف تو صرف کلامِ لفظی پر صادق آتی ہے نہ کہ کلامِ نفسی پر۔ جواب یہ ہے کہ احکامِ شرعیہ مثلاً وجوبِ حرمۃ کی دلیل صرف الفاظ ہیں نہ کہ معنیٰ کیونکہ معنیٰ تو ہمارے عقول سے مخفی ہے اس لئے انہوں نے قرآن کی تعریف المکتوب فی المصاحف المنقول بالتواتر سے کی تو جواب کا خلاصہ یہ نکلا کہ ائمہ اُصول کے علم کا مدار لفظ پر تھا اور مقصودِ اہم ان کے نزدیک لفظ ہی تھا تو انہوں نے اس وجہ سے لفظ کی تعریف پر اِکتفا کیا اور انہوں نے قرآن نظم اور معنیٰ دونوں کو قرار دیا۔

قولہ لا لمجرد المعنیٰ : یہ عطف ہے ماقبل نظم و معنیٰ جمیعاً پر۔ مشائخ نے جو یہ کہا ہے کہ قرآن نظم و معنیٰ دونوں کا نام ہے اس سے مشائخ کا مقصود ایک تو ہم کا دفعیہ ہے جو حضرت امام ابوحنیفہؒ کے کلام سے پیدا ہو چکا ہے حضرت امام اعظمؒ سے یہ منقول ہے کہ فارسی میں قرأۃ کرنا جائز ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن فقط معنیٰ کا نام ہے لیکن صحیح قول یہ

ہے کہ حضرت امام صاحبؒ نے صاحبین کے قول کی طرف رجوع کی ہے کہ فقط فارسی میں قرأۃ کرنا جائز نہیں ہے۔

قولہ واما الکلام القدیم : اس عبارت سے شارحؒ ایک اختلاف کو ذکر کرتا ہے کہ آیا کلام قدیم کا سماع ممکن ہے یا نہیں، اس میں شیخ ابوالحسن اشعریؒ کا مذہب یہ ہے کہ کلامِ قدیم کا سماع ممکن ہے اگر چہ وہ آواز نہیں پھر بھی خرقِ عادت کے طور پر اسکا سماع ممکن ہے جیسے کہ قیامت میں اہلِ جنت ذاتِ باری تعالیٰ کا دیکھیں گے باوجود اسکے کہ ذاتِ باری تعالیٰ شکل اور مکان سے منزہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ حضرت ابوالحسن اشعریؒ کے نزدیک سماع اللہ تبارک وتعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ نفس کے اندر اِدراک کو پیدا کر دیتے ہیں تو یہ سننا اصوات اور غیر اصوات دونوں میں جائز ہے اس بناء پر مسموع قدیم اور حادث دونوں کے درمیان مشترک ہوگا تو جو کلام موصوف ہو سننے کے ساتھ اس میں یہ بھی جائز ہے کہ اس سے مراد کلامِ نفسی ہو جیسے یوں کہا جاتا ہے ''سمع موسیٰ علیہ السلام کلام اللہ'' اور یہ بھی جائز ہے کہ اس سے مراد کلامِ لفظی ہو جیسے کہ یوں کہا جائے ''سمعتُ القرآن''۔

قولہ ومنعہ الاستاذ ابواسحاق : استاذ ابواسحاق نے کلامِ قدیم کے سماع کے ممکن ہونے کا انکار کیا ہے اس وجہ سے کہ مسموع کے لئے ضروری ہے کہ صوت ہو حالانکہ کلامِ نفسی صوت نہیں تو اس مذہب کے مطابق کلامِ مسموع سے مراد فقط کلامِ لفظی ہے۔

قولہ وھو اختیارالشیخ ابی منصور : یہ امام محمد بن محمد بن محمود السمر قندی ہے ماترید کی طرف منسوب ہے ماترید سمرقند میں ایک بستی کا نام ہے اس کا لقب علم الہدیٰ تھا یہ علماءِ اہل السُّنۃ والجماعت ماوراء النہر کا رئیس ہے حنفی المذہب تھا ابی نصر عیاض کا شاگرد تھا ابی نصر عیاض ابی بکر جوز جانی کا شاگرد ہے ابی بکر جوز جانی امام محمدؒ کا شاگرد ہے امام محمدؒ امامِ اعظم ابوحنیفہؒ کے شاگرد ہے، اسکے متبعین کو ماتریدیہ کہتے ہیں اور امام ابوالحسن اشعریؒ کے متبعین کو اشعریہ کہتے ہیں اور دونوں فریقین کے مجموعہ کو اشاعرہ کہتے ہیں۔

قولہ فمعنیٰ قولہ حتیٰ یسمع: چونکہ استاذ ابواسحاق کے نزدیک کلامِ قدیم کا سماع ممکن نہیں تو حتیٰ یسمع کلام اللہ جو آیۃ ہے اس میں کلام اللہ سے مراد کلامِ لفظی ہے کلامِ نفسی مراد نہیں ہوگا اور حتیٰ یسمع کلام اللہ کا معنیٰ یہ ہوگا کہ وہ الفاظ سُن لے جو کلام اللہ پر دلالت کرنے والے ہیں جیسا کہ کہا جاتا ہے کہ میں نے فلان کا علم سُنا یعنی وہ الفاظ سُن لئے جو فلان کے علم پر دال ہیں کیونکہ علم تو وہ کیفیت ہے جو فلان کے ذہن کے ساتھ قائم ہے وہ تو سُنا نہیں جاتا ہے۔

فان قیل لو کان کلام اللہ تعالیٰ حقیقۃ فی المعنیٰ القدیم الخ الیٰ وما وقع :

ترجمہ : پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر لفظِ کلام اللہ معنیٰ قدیم یعنی کلام نفسی کے معنیٰ میں حقیقت اور نظمِ مؤلف کے معنیٰ میں مجاز ہوتا تو اس سے یعنی نظمِ مؤلف سے کلام اللہ کی نفی صحیح ہوتی بایں طور کہ کہا جاتا کہ یہ نازل شدہ نظم وعبارت جو مُعجزہ ہے اور آیات اور سورتوں میں بٹی ہوئی ہے کلام اللہ نہیں حالانکہ اِجماع اس کے برخلاف ہے نیز مُعجزہ اور متحدّیٰ بہ حقیقی کلام اللہ ہے اس بات کا یقین کرنے کے ساتھ کہ یہ اسی نظمِ مؤلف ہی میں متصور ہے جو سورتوں پر تقسیم ہے کیونکہ صفتِ قدیمہ سے معارضہ کرنے کا کوئی مطلب نہیں، ہم جواب دیں گے کہ کلام اللہ ایسا اسم ہے جو مشترک ہے کلامِ نفسی قدیم کے درمیان اور اِضافت کا معنیٰ کلام کا اللہ کی صفت ہونا ہے اور اس کلامِ لفظی حادث کے درمیان جو سورتوں اور آیتوں سے مرکب ہے اور اِضافت کا معنیٰ یہ ہے کہ یہ کلام اللہ تعالیٰ کی مخلوق ہے مخلوق بندوں کی تالیفات میں سے نہیں ہے لھٰذا نفی ہرگز صحیح نہیں ہوگی اور اِعجاز وتحدی صرف کلام اللہ میں ہوگی۔

(حلِ عبارت)

قولہ فان قیل : اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کر کے پھر اسکا جواب دیتے ہیں اعتراض مصنف کے اس قول پر ہے جو مصنف نے پہلے کہا تھا کہ ''لیس من جنس الحروف والاصوات'' یعنی وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے وہ حروف اور اصوات کی جنس سے نہیں اسی طرح شارح نے کہا تھا ''معنیٰ قدیم قائم بذات اللہ تعالیٰ یتلفظ ویسمع بالنظم الدال علیہ'' اسی طرح شارح نے حتیٰ یسمع کلام اللہ کے بارے میں کہا تھا '' یسمع مایدل علیہ''، اس تمام تفصیل سے معلوم ہوتا ہے اور یہ تمام تفصیل اس بات پر دال ہے کہ کلام حقیقت میں کلامِ نفسی ہے کلامِ لفظی کو کلام اللہ کہنا یہ مجاز ہے کیونکہ یہ کلامِ حقیقی پر دال ہے تو یہ تسمیۃ الدال باسم المدلول کے قبیل سے ہے جو کہ مجاز ہے اب اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب کلام اللہ حقیقت میں کلامِ نفسی ہے اور کلامِ لفظی کو مجازاً کلام اللہ کہا جاتا ہے پھر کلامِ لفظی سے کلام کی نفی درست ہونی چاہئیے کیونکہ مجاز کے لوازم میں سے یہ ہے کہ لفظ کی نفی اسکے معنیٰ مجازی سے درست ہوتی ہے مثلاً رجلِ شُجاع کے بارے میں یہ کہنا درست ہے کہ لیس باسدِ لفظِ اسد کی نفی اس سے درست ہے اسی طرح نظمِ مؤلف سے جو کہ معنیٰ مجازی ہے کلام اللہ کی نفی کرنا یہ کہنا کہ کلام اللہ نظمِ مؤلف نہیں ہے درست ہوتا حالانکہ نظمِ مؤلف سے کلام اللہ کی نفی کرنا باطل ہے کیونکہ اُمت کا اِجماع ہے کہ نظمِ مؤلف کلام اللہ ہے تو کلام اللہ کا کلامِ نفسی کے معنیٰ میں حقیقت اور نظمِ مؤلف کے معنیٰ میں مجاز ہونا بھی باطل ہے۔

قولہ وایضاً المعجز المتحدیٰ بہ: متحدّیٰ اسم مفعول ہے تحدّیٰ معارضہ اور منازعہ کو کہتے ہیں جبکہ اسکے ساتھ غلبہ کا دعویٰ بھی ہو، اس عبارت سے شارحؒ اعتراض کو اور مضبوط بنا کر پیش کرتا ہے حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ اللہ سبحانہ نے بلغاءِ عرب سے مطالبہ کیا ہے کہ قرآن کا مثل پیش کرو تا کہ جب بلغاءِ عرب قرآن کا مقابلہ اور معارضہ کرنے سے اور اسکا مثل بنا کر پیش کرنے سے عاجز ہو جائیں تو اسکے کلام الٰہی ہونے میں اِن کا شبہہ زائل ہو جائے اور کفار کا شبہہ نظمِ مؤلف ہی میں تھا جب کفار کا شبہہ نظمِ مؤلف کے کلامِ الٰہی ہونے میں تھا تو معارضہ بھی نظمِ مؤلف ہی میں ہوگا کلامِ نفسی جو کہ صفتِ قدیمہ ہے اس میں معارضہ نہیں ہوگا کیونکہ کفار کے لئے صفتِ قدیمہ کی معرفت حاصل نہیں صفتِ قدیمہ کی معرفت تو حذّاق متکلمین کو حاصل ہے جو جامعین معقولات ومنقولات ہیں دوسری بات یہ کہ کفار کی طاقت میں یہ بات نہیں تھی کہ صفتِ قدیمہ کی مثل صفتِ قدیمہ پیش کرے تو معلوم ہوا کہ معارضہ صفتِ قدیمہ میں نہیں تھا۔

قولہ قلنا: اس عبارت سے شارحؒ اعتراضِ مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں، جواب کا حاصل یہ ہے کہ کلام اللہ کلامِ لفظی کے معنیٰ میں مجاز نہیں ہے بلکہ کلام اللہ کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں میں حقیقت ہے بطور مشترک لفظی کے اَلبتہ کلام اللہ کا اطلاق جب کلامِ لفظی پر ہو تو مشائخ نے اسکو مجاز کہا ہے مجاز اس وجہ سے کہا ہے کہ یہ مشابہ ہے مجاز کے ساتھ علاقۂ دلالت کے اعتبار کرنے میں، جب کلامِ لفظی بھی کلام اللہ حقیقی ہے تو متحدّیٰ بہ جس کے ساتھ معارضہ کیا گیا ہے کلامِ حقیقی ہوا اَلبتہ جس صورت میں کلام اللہ سے کلامِ نفسی مراد ہوگا جو اللہ کی صفت ہے تو اللہ کی طرف کلام کی اِضافت اضافتُ الصفت الی الموصوف کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنیٰ ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی صفت ہے یعنی کلامِ نفسی، اور جس صورت میں کلامِ لفظی مراد ہوگا تو اللہ کی طرف کلام کی اِضافت اضافتُ المخلوق الی الخالق کے قبیل سے ہوگی اور کلام اللہ کے معنیٰ ہوں گے وہ کلام جو اللہ کی مخلوق ہے بندوں کی تالیفات میں سے نہیں۔

فائدہ: اگر کوئی یہ اعتراض کرے کہ افعالِ عباد کا خالق تو اللہ سبحانہ وتعالیٰ ہے پھر تو زید کے کلام کو کلام اللہ کہنا درست ہونا چاہیئے کیونکہ زید اور کلامِ زید دونوں کا خالق اللہ سبحانہ ہے حالانکہ کلامِ زید کو کلام اللہ کہنا باطل ہے۔ جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ مخلوق سے مراد یہ ہے کہ وہ مخلوق ہے اللہ سبحانہ کے لئے مخلوقات میں سے کسی کاسِب کے واسطہ کے بغیر بایں صورت کہ حق سبحانہ آواز کو پیدا کر دیں اس آواز کو فرشتہ یا رسول سُن لے یا حق سبحانہ لوحِ محفوظ میں نقوش موجود کر دیں یا فرشتہ اور رسول کے دل میں حروف کے اِدراک کو پیدا کر دیں یا فرشتہ ورسول کے اختیار کے بغیر ان کی زبان میں حروف

کو پیدا کردیں، رہا زید کا کلام تو وہ اس طریقہ پرنہیں ہے۔

قولہ فلایصح النفی : یہ عبارت متفرع ہے ماقبل اس بات پر کہ کلام اللہ کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں میں حقیقت ہے اور مشترک ہے جب کلام اللہ دونوں میں حقیقت ہے تو کلامِ لفظی سے کلام اللہ کی نفی درست نہ ہوگی اس لئے کہ مشترک دونوں معنٰی میں حقیقت ہوتا ہے اور حقیقت کی نفی کرنا جائز نہیں ہے۔

وماوقع فی عبارۃ بعض المشائخ الخ الیٰ وذھب بعض المحققین :

ترجمہ : اور بعض مشائخ کی عبارت میں جو یہ آیا ہے کہ نظمِ مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ لفظِ کلام اللہ نظمِ مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ کلام دراصل اور بالذات نام ہے اس معنٰی کا جو ذات کے ساتھ قائم ہے اور لفظ کا نام کلام رکھنا اور کلام کا لفظ کے لئے وضع کیا جانا محض اس معنٰی پر اس کے دلالت کرنے کے اعتبار سے ہے پس مشائخ کا نظمِ مؤلف کے لئے لفظِ کلام اللہ کے وضع کئے جانے اور اسکا کلام نام رکھے جانے میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ وماوقع : اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں اعتراض کا تعلق ماقبل اس جواب کے ساتھ ہے جس میں یہ کہا تھا کہ کلام اللہ کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں میں حقیقت ہے، حاصل اس اعتراض کا یہ ہے کہ بعض مشائخ کی عبارت میں یہ آیا ہے کہ نظمِ مؤلف مجازاً کلام اللہ ہے جب مشائخ سے یہ بات ثابت ہے کہ اُنہوں نے لفظِ مؤلف کو مجازاً کلام اللہ کہا ہے تو پھر یہ کہنا کیسے درست ہوسکتا ہے کہ نظمِ مؤلف حقیقت ہے کلام اللہ ہونے میں۔

قولہ فلیس معناہ : یہ جواب ہے اعتراضِ مذکور کا، حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ مشائخ نے جو کلام اللہ کو نظمِ مؤلف کے معنٰی میں مجاز کہا ہے اس کا مطلب یہ نہیں کہ کلام اللہ نظمِ مؤلف کے لئے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ کلام اللہ کلامِ نفسی کے لئے بالذات اور بلاواسطہ وضع کیا گیا ہے اور نظمِ مؤلف کے لئے اس واسطے سے وضع کیا گیا ہے کہ نظمِ مؤلف کلامِ نفسی قدیم پر دلالت کرتا ہے تو حاصل یہ نکلا کہ کلام اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے پھر لفظی کے لئے اس وجہ سے وضع کیا کہ لفظی نفسی پر دلالت کرتا ہے۔

فائدہ: یہاں پر ایک اعتراض وارد ہوسکتا ہے کہ جس چیز کو معنٰی ثانی کے لئے وضع کیا گیا ہو باعتبارِ علاقہ کے اسکو تو

منقول کہتے ہیں مشترک نہیں کہتے ہیں اور نقل معنیٰ ثانی کو حقیقت اور معنیٰ اول کو مجاز بنالیتا ہے تو کلام بھی جب اولاً موضوع تھا نفسی کے لئے پھر ثانیاً وضع کیا لفظی کے لئے تو لفظی میں حقیقت بنا نفسی میں مجاز بنا۔ اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ منقول وہ ہے جس میں وضعِ ثانی وضعِ اوّل سے مؤخر ہو تأخرِ زمانی کے طور پر، مشترک میں دونوں وضع ایک دوسرے سے تأخرِ زمانی کے طور پر مؤخر نہیں ہوتا، یہ جو کہا تھا کہ کلام اوّلاً نفسی کے لئے موضوع تھا پھر لفظی کے لئے وضع کیا یہاں تأخر سے مراد تأخر بالذات ہے۔ دوسرا جواب جو کہ معتمد جواب ہے وہ یہ ہے کہ منقول وہ ہے جس کا استعمال معنیٰ اوّل میں متروک ہو چکا ہو اور کلام کا اطلاق نفسی پر متروک نہیں بلکہ شائع ہے اس وجہ سے منقول نہ بنا بلکہ مشترک بنا۔

وذهب بعض المحققين الىٰ ان المعنىٰ فی قول مشائخنا الخ الىٰ وهوجيّد :

ترجمہ : اور بعض محققین اس بات کی طرف گئے ہیں کہ معنیٰ ہمارے مشائخ کے اس قول میں کہ کلام اللہ ایک قدیم معنیٰ ہے لفظ کے مقابلہ میں نہیں ہے کہ اس سے لفظ کا مدلول مراد لیا جائے بلکہ عین کے مقابلہ میں ہے اور اس سے مراد وہ چیز ہے جو قائم بذاتہ نہ ہو جیسے باقی صفات ہیں اور اِن کا مطلب یہ ہے کہ قرآن لفظ اور معنیٰ دونوں کا نام ہے دونوں کو شامل ہے اور وہ قدیم ہے اس طرح نہیں جس طرح حنابلہ کہتے ہیں کہ یہ نظمِ مؤلف جو مرتب الاجزء والا ہے قدیم ہے کیونکہ اس کا محال ہونا بدہی ہے اس بات کا یقین کرنے کی وجہ سے کہ بسم اللہ کے سین کا تلفظ باء کے تلفظ کے بعد ہی ممکن ہے بلکہ مطلب یہ ہے کہ جو لفظ ذاتِ واجب کے ساتھ قائم ہے وہ فی نفسہ مرتب الاجزاء والا نہیں ہے جیسے وہ لفظ جو حافظ کی ذات کے ساتھ اجزاء کے ترتب اور ایک دوسرے پر تقدم کے بغیر قائم ہوتا ہے اور ترتیب صرف تلفظ میں ہوتی ہے آلہ تلفظ کے موافقت نہ کرنے کی وجہ سے اور یہی مطلب ہے اِن کے اس قول کا کہ مقروٗ قدیم ہے اور قرأت حادث ہے بہر حال وہ لفظ جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے تو اس میں ترتیب نہیں ہے یہاں تک کہ جس نے اللہ کا کلام سُنا اس نے غیر مرتب الاجزاء والا کلام سُنا اس کے آلہ تلفظ کی طرف محتاج نہ ہونے کی وجہ سے یہ اِن کے کلام کا حاصل ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله وذهب بعض المحققين : محققین سے مراد صاحبِ مواقف قاضی عضد الدین ہے، شارحؒ عضد الدین کی عبارت کو نقل کر کے ماقبل واردشدہ اعتراض کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ مشائخ نے جو یہ کہا ہے ''کلام اللہ معنیً قدیم''۔ یہاں لفظِ معنیٰ سے وہ مراد نہیں جو لفظ کے مقابلہ میں ہے کہ اس سے مُراد مدلولِ لفظ

یا مفہوم لفظ ہو بلکہ معنٰی سے مراد وہ ہے جو عین کے مقابلے میں ہے اور عین قائم بالذات کو کہتے ہیں تو اس کے مقابلے میں معنٰی سے قائم بالغیر مُراد ہوگا اور مشائخ کی مُراد یہ ہے کہ کلام اللہ عین اور قائم بالذات نہیں بلکہ وہ معنٰی یعنی قائم بالغیر ہے اور قائم بالغیر معنٰی اور لفظ یعنی کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں پر صادق ہے اس لئے مشائخ کے نزدیک کلام اللہ کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں کا نام ہے اور وہ قدیم ہے اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہے۔

قوله لا كمازعمت الحنابله : اس عبارت سے شارحؒ ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ جب کلام اللہ کلامِ نفسی اور کلامِ لفظی دونوں کو شامل ہے تو کلام اللہ کو قدیم اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ماننے کی صورت میں نظمِ مؤلف کا بھی قدیم اور ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا لازم آتا ہے یہ تو صرف حنابلہ کا مذہب ہے اشاعرہ کا یہ مذہب نہیں ہے۔ تو شارحؒ جواب دیتا ہے کہ اشاعرہ کہتے ہیں کہ وہ قدیم ہے لیکن اس معنٰی میں نہیں ہے جس معنٰی میں حنابلہ کہتے ہیں حنابلہ یہ کہتے ہیں کہ یہ نظمِ مؤلف جو مرتب الجزاء ہے قدیم ہے حنابلہ کا یہ قول بدہی طور پر محال ہے کیونکہ یہ بات یقینی ہے کہ بسم اللہ کے سین کے ساتھ اس وقت تک تلفظ ممکن نہیں جب تک باء کا تلفظ گزر نہ جائے کیونکہ سین کا وجود باء کے وجود سے مؤخر ہے تو سین پہلے معدوم تھا باء کے ساتھ تلفظ کرنے کے بعد موجود ہو گیا تو عدم کے بعد موجود ہونا یہ حادث ہونے کی علامت میں سے ہے اور حادث ہونا قدیم ہونے کے منافی ہے بلکہ اشاعرہ یہ کہتے ہیں کہ جس طرح حافظِ قرآن کے ذہن کے ساتھ الفاظ بغیر ترتیب اور بغیر تقدم وتأخر کے قائم ہیں ترتیب اور تقدم وتأخر تلفظ کے وقت حاصل ہوتے ہیں کیونکہ زبان موافقت نہیں کرتی ہے کہ غیر مرتب الفاظ اور حروف کے ساتھ دفعۃً واحدۃً تلفظ کرے اسی طرح جو الفاظ ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہیں وہ غیر مرتب اجزاء والے ہیں اِن میں تقدم وتأخر نہیں ہے حتیٰ کہ جس نے اللہ کا کلام سُنا اس نے غیر مرتب اجزاء والا سُنا کیونکہ ترتیب کا محتاج آلہ تلفظ ہے اور اللہ تعالیٰ اپنا کلام سُنانے کے لئے آلہ تلفظ کا محتاج نہیں ہے (بیان الفوائد بتغییر)۔

وهو جيّد لمن يتعقل لفظاً باالنفس الخ الیٰ والتكوين :

ترجمہ : اور یہ اس شخص کے نزدیک عُمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کر سکتا ہو جو ذاتِ واجب کے ساتھ قائم ہے دراں حالیکہ وہ نہیں مرکب ہے تلفظ کئے جانے والے حروف سے، یا ایسے متخیّل حروف سے جن میں سے بعض کا وجود بعض کے معدوم ہونے کے ساتھ مشروط ہے اور نہ ایسے مرتب اشکال ونقوش سے مرکب ہے جو الفاظ پر دلالت کرتے ہیں اور ہم

تو نہیں سمجھتے ہیں حافظِ قرآن کے ذہن کے ساتھ کلام کے قائم ہونے سے مگر حروف کی صورتوں کا اس کے خزانہ خیال میں اس طرح جمع اور مرتسم ہونا کہ جب اس کی طرف اِلتفات کرے تو وہ متخیّل الفاظ یا مرتب نقوش سے مرکب کلام ہو اور جب تلفظ کرے تو سُنا جانے والا کلام ہو۔

(حلِ عبارت)

قوله وهو جيّد : پہلے شارحؒ نے صاحبِ مواقف کے قول کو نقل کیا اِس عبارت سے شارح صاحبِ مواقف کے قول پر ناپسندگی کا اظہار کرتے ہیں حاصل اسکا یہ ہے کہ صاحبِ مواقف کا قول اس شخص کے نزدیک عمدہ ہوگا جو ایسے لفظ کا تصور کرسکتا ہے جو ذات کے ساتھ قائم ہو اور اس کے اجزاء میں ترتیب اور تقدم و تأخر نہ ہو اور الفاظ وحروف پر دلالت کرنے والے نقوش سے مرکب نہ ہو حالانکہ ایسے لفظ کا تصور کرنا ناممکن ہے۔

والتكوين وهوالمعنى الذى يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق الخ الىٰ ازلية :

ترجمه : اور تکوین جس سے مُراد وہ صفت ہے جس کو فعل، خلق، تخلیق اور ایجاد، احداث، اختراع وغیرہ سے تعبیر کیا جاتا ہے اور جس کا مطلب معدوم کو عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانا بیان کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی صفت ہے عقل اور نقل کی اس بات پر متفق ہونے کی وجہ سے کہ اللہ تعالیٰ عالَم کا خالق اسکا مکوّن ہے اور شئی پر اسمِ مشتق کا اِطلاق ممتنع ہونے کی وجہ سے بغیر اس کے کہ ماخذِ اشتقاق اس کی صفت ہو اس کے ساتھ قائم ہو۔

(حلِ عبارت)

قوله صفة لله تعالىٰ : اہل السُنۃ کا تکوین کے بارے میں تین قول ہیں = ایک یہ ہے کہ صفاتِ حقیقیہ سات ہیں حیات ہے۔ علم ہے۔ قدرت ہے۔ اِرادہ ہے۔ سمع ہے۔ بصر ہے۔ کلام ہے۔ رہ گئی تکوین تو وہ ایک اضافی معنیٰ ہے۔ اور حادث ہے یہ قدرت اور اِرادہ کی طرف راجع ہوتی ہے کیونکہ جب اِرادہ کا تعلق کسی شئی کے وجود کے ساتھ ہو جائے تو قدرت اس شئی کو عدم سے وجود کی طرف نکالتی ہے اس عدم سے وجود کی طرف نکالنے کو تکوین کہتے ہیں یہ قول اشاعرہ کا ہے = دوسرا قول یہ ہے کہ تکوین تیسری صفت ہے کیونکہ قدرت صدورِ مقدور کے لئے صفتِ مصحّحہ ہے اور اِرادہ صدورِ مقدور کے لئے صفتِ مرجّحہ ہے اور تکوین صدورِ مقدور کے لئے صفتِ مؤثرہ ہے اس تکوین کے لئے متعلقات کے اعتبار سے مختلف اسماء ہوتے ہیں اگر تکوین کا تعلق رزق کے ساتھ ہو جائے تو اسکو ترزیق کہتے ہیں اگر اسکا تعلق حیات کے ساتھ

ہو جائے تو اسکو احیاء کہتے ہیں یہ قول رئیسِ اہل السُّنۃ امام ابی منصور ماتریدیؒ اور اسکے متبعین کا ہے = تیسرا قول یہ ہے کہ ترزیق اور احیاء وغیرہ صفاتِ حقیقیہ ہیں یہ کسی ایک صفت کی طرف راجع نہیں ہوتی ہیں اس قول کے مطابق صفات منحصر نہیں ہوتی ہیں یہ قول بعض صوفیاء کا ہے۔

قولہ لاطباق العقل: اس عبارت سے شارحؒ تکوین کی صفتِ الٰہی ہونے پر دلیل قائم کرتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ عقل اور نقل دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ ذاتِ باری تعالیٰ عالَم کا خالق اور مکوِّن ہے اور خالق اور مکوِّن دونوں مشتق کے صیغے ہیں اور مشتق کا صدق تقاضا کرتا ہے صدقِ مبدأ کا، تو یہ بات محال ہیں کہ اللہ تعالیٰ پر خالق اور مکوِّن کا اِطلاق ان کے ماخذِ اشتقاق یعنی خلق وتکوین کے بغیر ہو بلکہ خلق وتکوین اسکی صفت اور اسکے ساتھ قائم ہے اور جو صفت کسی موصوف کے ساتھ قائم ہو وہ حقیقی ہے تو تکوین باری تعالیٰ کی صفتِ حقیقی ہے۔

ازلیۃ بوجوہ الاول انہ یمتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ الخ الیٰ ومبنیٰ ھٰذہ:

ترجمہ: ازلی ہے چند وجوہ سے اوّل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو گزر چکی، دوم یہ کہ اس نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا پس اگر وہ ازل میں خالق نہ ہو تو کاذب ہونا یا بغیر حقیقت کے متعذر ہونے کے مجاز یعنی خالق فی المستقبل یا قادر علی الخلق کے معنیٰ کی طرف جانا لازم آئے گا اور لازم باطل ہے علاوہ اس کے اگر اللہ تعالیٰ پر قادر علی الخلق کے معنیٰ میں خالق کا اِطلاق جائز ہو تو اس پر عرض کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے، سوم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہو تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی تو اس صورت میں تسلسل لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اس سے عالم کی تکوین کا محال ہونا لازم آئے گا باوجود اس کے کہ وہ مشاھد ہے اور یا بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو حادث کا مُحدِث اور اِحداث سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور اس سے مانع کی تعطیل اور اس کا بیکارِ محض ہونا لازم آتا ہے، چہارم یہ ہے کہ اگر وہ حادث ہوگا تو یا اس کی ذات میں حادث ہوگا ایسی صورت میں وہ محلِ حوادث ہوگا یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگا جیسا کہ ابوالھُذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم خود اپنی ذات کا مکوِّن اور خالق ہوگا اور اس کے محال ہونے میں کوئی خفا نہیں۔

(حلِ عبارت)

قولہ احدھا انہ یمتنع: اس عبارت سے شارحؒ صفتِ تکوین کے اَزلی ہونے پر چند دلائل پیش کرتے ہیں، پہلی

دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قائم ہونا محال ہے اس دلیل کی وجہ سے جو پہلے گزر چکی کہ اگر حادث قدیم کے ساتھ قائم ہو جائے تو دو خرابیوں میں سے ایک خرابی ضرور بضرور لازم آئیگی یا تو حادث کا قدیم ہونا لازم آئیگا یا قدیم کا حادث ہونا لازم آئیگا، اس سے معلوم ہوا کہ تکوین جو صفت ہے باری تعالیٰ کے لئے وہ قدیم ہے حادث نہیں ہے۔

قولہ ثانیھا انہ وصف : یہ دوسری دلیل ہے صفتِ تکوین کے قدیم ہونے کے لئے، حاصل اسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے ازلی کلام میں اپنی ذات کو خالق ہونے کے ساتھ متصف فرمایا ہے جیسے ارشادِ باری تعالیٰ ہے ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ پس اگر وہ ازل میں خالق نہ تو کاذب ہو لازم آئیگا اور ذاتِ باری تعالیٰ کا کاذب ہونا محال ہے۔

قولہ او العدول الیٰ المجاز : اس عبارت سے شارحؒ ان دو جوابات کا رد کرنا چاہتے ہیں جو اشاعرہ نے دیئے ہیں، ایک جواب یہ دیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اپنی ذات کو جو خالق کے ساتھ متصف فرمایا ہے یہ مجاز ہے نظر کرتے ہوئے مستقبل کی طرف، اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنٰی یہ ہے کہ وہ مستقبل میں پیدا کرنے والا ہے یہ تاویل امام غزالیؒ کی طرف سے ہے، دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ازل میں خالق ہونے کا معنٰی یہ ہے کہ وہ قادر علی الخلق ہے یہ تاویل صاحبِ جمع الجوامع کی طرف سے ہے شارحؒ جو رد کرتا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ مذکورہ دونوں تاویلات میں حقیقت سے مجاز کی طرف عدول ہے اور حقیقت سے مجاز کی طرف عدول جائز نہیں ہے مگر اس وقت جائز ہے جبکہ حقیقت متعذر رہو۔

قولہ علیٰ انہ لوجاز : اس عبارت سے شارحؒ دوسری تاویل کی رد پر ایک دوسری وجہ ذکر کرتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر خالق کا معنٰی قادر علی الخلق کے معنٰی میں جائز ہو تو ہر اس عرض سے مشتق اسم کا اطلاق جائز ہوگا جس پر وہ قادر ہے مثلاً اسود کا قادر علی السواد کے معنٰی میں جائز ہونا چاہئے ابیض کا قادر علی البیاض کے معنٰی میں جائز ہونا چاہئے حالانکہ باری تعالیٰ پر اِن اسماء کا اطلاق باطل ہے۔

فائدہ : یہاں پر ایک اشکال وارد ہو سکتا ہے وہ یہ کہ یہ بات تو جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ پر اِن اسماء کا اطلاق لغۃً ممتنع نہ ہو امتناع عدمِ اذنِ شرعی کی وجہ سے ہو کہ شریعت کی وجہ سے یہ اجازت نہیں کہ باری تعالیٰ پر اِن اسماء کا اطلاق کیا جائے۔ جواب اسکا یہ ہے کہ اہلِ لغت صبّاغ کو اسود اور احمر نہیں کہتے ہیں باوجود اسکے کہ وہ صبغِ اسود اور صبغِ احمر پر قدرت رکھتے ہیں۔

قولہ ثالثھا انہ لو کان حادثاً: یہ تیسری دلیل ہے صفتِ تکوین کے قدیم ہونے پر، حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر تکوین حادث ہوگی تو یا تو دوسری تکوین کے ذریعہ حادث ہوگی کیونکہ حادث ایجادِ موجِد کی طرف محتاج ہوتا ہے تو اس صورت میں تسلسل لازم آئیگا اور تسلسل محال ہے اس کے ساتھ ساتھ عالَم کے وجود کا محال ہونا لازم آئیگا کیونکہ وجودِ عالم تکویناتِ غیر متناہی پر موقوف ہوا تو جب تکوینات غیر متناہی جو کہ موقوف علیہ ہے وجودِ عالم کے لئے وہ محال ہے تو موقوف یعنی وجودِ عالم بھی محال ہے حالانکہ وجودِ عالَم محال نہیں بلکہ مشاھد ہے اور یا یہ صفتِ تکوین بغیر دوسری تکوین کے حادث ہوگا تو اس صورت میں حادث کا مُحدِث اور احداث سے مستغنی ہونا لازم آئیگا اور اس سے صانع کی تعطیل اور اسکا بیکارِ محض ہونا لازم آئیگا کیونکہ جب ایک حادث کا وجود بغیر مُحدِث کے جائز ہوگا تو لازم ہے کہ یہ بات تمام کائنات میں جائز ہو پھر تو صانع کی طرف کوئی حاجت نہ رہی حالانکہ یہ سفسطہ ہے۔

قولہ رابعھا انہ لو حدث: یہ چھوتی دلیل ہے صفتِ تکوین کے قدیم ہونے پر، حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر صفتِ تکوین حادث ہوگی تو دو صورتیں ہیں یا تو ذاتِ باری تعالیٰ میں حادث ہوگی یا اس کے علاوہ میں حادث ہوگی اگر ذاتِ باری تعالیٰ میں حادث ہوگی ایسی صورت میں ذاتِ باری تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا لازم آئیگا ذاتِ باری تعالیٰ کا محلِ حوادث ہونا باطل ہے اور اگر اس کے علاوہ میں حادث ہو جیسا کہ ابوالھذیل کا مذہب ہے کہ ہر جسم کی تکوین اسی کے ساتھ قائم ہے ایسی صورت میں ہر جسم اپنی ذات کا مکوِّن اور خالق ہوگا اس لئے کہ خالق اور مکوّن کا کوئی اور معنیٰ نہیں سوائے اس کے کہ جس کے ساتھ خلق اور تکوین قائم ہو اِسکے محال ہونے میں کوئی خفاء نہیں ہے جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو صفتِ تکوین کا حادث ہونا بھی محال ہے۔

فائدہ: یہاں ایک اُور مذہب بھی ہے وہ بشر بن معتمر کی طرف منسوب ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین حادث ہے لیکن کسی محل میں نہیں ہے اس مذہب کا فساد بلکل ظاہر ہے اس لئے کہ صفت جب بھی موجود ہوگی تو وہ موصوف کے ساتھ قائم ہوگی۔

ومبنیٰ ھٰذہ الادلۃ علیٰ ان التکوین صفۃ حقیقیۃ کاالعلم والقدرۃ الخ الیٰ ولما استدل:

ترجمہ: اور اِن دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین حقیقی صفت ہے جیسے علم اور قدرت اور محققین متکلمین اس بات پر

ہیں کہ وہ اُمورِ اضافیہ اور اعتباراتِ عقلیہ میں سے ہے جیسے صانع تعالیٰ کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا اور ہر چیز کے بعد ہونا اور ہماری زبانوں سے مذکور ہونا اور معبود ہونا اور ممیت ہونا اور محی وغیرہ ہونا اور جو چیز ازل میں موجود ہے وہ تخلیق، ترزیق، اِماتت اور اِحیاء وغیرہ کا مبدء ہے اور اس کے قدرت اور اِرادہ کے علاوہ صفت ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے کیونکہ قدرت کا تعلق اگرچہ مکوّن کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن اِرادہ کے منضم ہو جانے سے جانبین میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ ومبنیٰ ھٰذہ الادلۃ : صفتِ تکوین کے ازلی ہونے پر جتنی دلائل پیش کی گئی شارحؒ فرماتے ہیں کہ ان تمام دلائل کی بنیاد اس بات پر ہے کہ تکوین صفتِ حقیقی ہے جیسے کہ علم اور قدرت حقیقی صفات ہیں یعنی اگر تکوین صفتِ اعتباری ہو جیسے کہ اشعریہ کا مذہب ہے تو پھر یہ مذکورہ دلائل تام نہیں ہو سکتی ہیں، پہلی اور چوتھی دلیل میں جو یہ کہا تھا کہ اللہ تعالیٰ کا محل للحوادث ہونا لازم آئیگا یہ دلیل اس وجہ سے تام نہیں کہ اللہ تعالیٰ کا محل للحوادث لازم نہیں آئیگا کیونکہ جب تکوین صفت اعتباری ہے جیسے کہ اشعریہ کہتے ہیں امر اضافی اور اعتباری کا ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہونا اور ذاتِ باری تعالیٰ کا امر اعتباری کے لئے محل ہونا جائز ہے۔ اور تیسری دلیل اس وجہ سے غیر تام ہے کہ جب تکوین امر اعتباری ہے تو وہ دوسری تکوین کی طرف محتاج ہوتا ہے نہ کہ معدوم اعتباری۔

قولہ والمحققون من المتکلمین : شارحؒ فرماتے ہیں کہ محققین متکلمین یہ کہتے ہیں کہ جس طرح قبلیت اور بعدیت اور معیت یہ اُمور اضافیہ اور اعتباراتِ عقلیہ میں سے ہے یعنی صانع عالَم کا ہر چیز سے پہلے ہونا ہر چیز کے بعد ہونا ہر چیز کے ساتھ ہونا ہماری زبانوں سے مذکور ہونا معبود ہونا وغیرہ یہ سب کے سب حادث ہیں ان کے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا اسی طرح تکوین بھی امر اعتباری ہے اسکے حادث ہونے سے کوئی محال لازم نہیں آئیگا۔

قولہ الحاصل فی الازل : یہ عبارت عطف ہے اس ضمیر پر جو ضمیر اِنَّہٗ مِنَ الاِضَافَاتِ میں تھا۔ حاصل اسکا یہ ہے، کہ ازلی وہ چیز ہے جو امور اضافیہ واعتباریہ کا مبدء ہے جس کے ذریعہ معدوم کا ایجاد ہوتا ہے اور امور اضافیہ یعنی تخلیق ترزیق وغیرہ کا مبدء اور علت قدرت واِرادہ کے علاوہ اور کوئی صفت نہیں۔

قولہ فان القدرۃ وان کانت : اس عبارت سے شارحؒ ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جنہوں نے فقط قدرت

پر اکتفاء کیا ہے۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ قدرت کا تعلق اگر چہ مکوّن کے وجود اور عدم کے ساتھ یکساں ہے لیکن ارادہ کے منضم ہو جانے سے جانبین میں سے ایک کو ترجیح حاصل ہو جاتی ہے (انتھی کلام المحققین)

ولمّا استدل القائلون بحدوث التكوين الخ الى هٰذا تحقيق مايقال:

ترجمہ : اور جب تکوین کو حادث کہنے والوں نے یہ استدلال پیش کیا کہ تکوین کا بغیر مکوِّن کے تصور نہیں کیا جا سکتا جیسے ضرب کا بغیر مضروب کے، پس اگر تکوین قدیم ہوگی تو مکوّنات کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ محال ہے تو مصنف نے اپنے اس قول سے جواب کی طرف اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالَم اور اس کے ہر ہر جزء کو مکوّن اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکوّن حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب جیسا کہ علم اور قدرت وغیرہ ان صفات قدیمہ میں ہے جن کے قدیم ہونے سے ان کے متعلقات کا قدیم ہونا لازم نہیں آتا کیونکہ ان کے تعلقات حادث ہیں۔

(حلِ عبارت)

قولہ ولمّا استدل : جن لوگوں کے نزدیک تکوین حادث ہے وہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ وجودِ تکوین بغیر وجودِ مکوّن کے متصور نہیں ہو سکتا جیسے ضرب کا وجود بغیر مضروب کے متصور نہیں لھٰذا اگر تکوین قدیم ہوگا تو مکوّنات جیسے زید، عمر، بکر، وغیرہ کا قدیم ہونا لازم آئے گا حالانکہ یہ محال ہے کیونکہ مکوّن کا اپنے تمام اجزاء سمیت حادث ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

قولہ اشارالی الجواب : ماتن نے جواب کی طرف اس قول سے اشارہ کیا کہ وہ تکوین اللہ تعالیٰ کا عالَم اور اسکے ہر ہر جزء کو مکوّن اور مخلوق فرمانا ہے لیکن ازل میں نہیں بلکہ اس کے علم اور قدرت کے مطابق اس کے وجود کے وقت میں، تو تکوین ازل سے ابد تک باقی ہے اور مکوّن حادث ہے تعلق کے حادث ہونے کے سبب اور تعلق کا حادث ہونا مکوّن اور مخلوق کے حادث ہونے کو مستلزم ہے تکوین کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے جیسے علم وقدرت صفاتِ قدیمہ کا قدیم ہونا ان کے متعلقات کے قدیم ہونا کو مستلزم نہیں۔

فائدہ: ماتن نے " ولکلِ جزءٍ من اجزائہٖ " کہکر ان لوگوں پر رد کیا جو یہ کہتے ہیں کہ عالَم کے بعض اجزاء قدیم ہیں جیسے ھیولیٰ، بعد مجرد، نفسِ ناطقہ اور عقل۔

فائدہ: ماترید یہ اس استدلال کا ایک اور جواب بھی دے سکتے ہیں وہ یہ کہ تکوین کی مکوّن کی طرف نسبت ایسی نہیں جیسے ضرب کا مضروب کی طرف نسبت ہے کیونکہ ضرب ایک اضافی معنٰی ہے بغیر وجودِ ضارب اور مضروب کے متصور نہیں بخلاف تکوین کے کیونکہ تکوین صفتِ حقیقی ازلی ہے جب مکوّن کے ساتھ تعلق پکڑتا ہے تو مکوّن موجود ہو جاتا ہے اور تکوین کے جو تعلقات ہیں وہ حادث ہیں تو مکوّنات حادث ہیں اور صفت کے قدیم ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسکے تعلقات بھی قدیم ہوں۔

وهٰذا تحقيق مايقال ان وجود العالمِ الخ الىٰ ومايقال:

ترجمہ: اور یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ اگر عالَم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکارِ محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہیاور اگر تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس سے تعلق ہے تو عالَم کا قدیم ہونا لازم آئیگا اور یہ باطل ہے یا اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہیں ہوگا تو چاہئے کہ تکوین بھی قدیم ہو اس مکوّن اور مخلوق کے حادث ہونے کے باوجود جو اس سے متعلق ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ وهٰذا تحقيق ما يقال: ھٰذا کا مشارالیہ وہ جواب ہے جس کو ماتن نے ذکر کیا اور شارحؒ نے اسکی تفصیل ذکر کی۔ یقال کا قائل صاحبِ عمدہ ہے۔ شارحؒ کہتے ہیں کہ جو جواب ہم نے ذکر کیا ہے یہ اس جواب کی تحقیق ہے جو جواب صاحبِ عمدہ نے دیا ہے، صاحب عمدہ نے تکوین کے قدیم ہونے پر جو دلیل پیش کی ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر عالَم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے کوئی تعلق نہ ہو تو صانع کا بیکارِ محض ہونا اور حوادث کے وجود کا موجد سے مستغنی ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اور اگر عالَم کے وجود کا اللہ تعالیٰ کی ذات یا اس کی صفات میں سے کسی صفت سے تعلق ہو تو یا تو یہ تعلق اس چیز کے قدیم ہونے کو مستلزم ہوگا جس کے وجود کا اس کے ساتھ تعلق ہے تو عالَم کا قدیم ہونا لازم آئے گا یہ بھی باطل ہے تیسری صورت یہ ہے کہ اس کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو پھر تو چاہئے کہ صفتِ تکوین بھی قدیم ہو اور اسکا قدیم ہونا اس مکوّن کے قدیم ہونے کو مستلزم نہ ہو جس مکوّن کا وجود صفتِ تکوین سے متعلق ہے (انتھی کلام صاحبِ عمدہ)۔

وما يقال من ان القول بتعلق وجود المكوّن الخ الیٰ نعم اذااثبتنا :

ترجمہ : اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ تکوین کے ساتھ مکوّن کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا مکوّن کے حدوث کا قائل ہونا ہے اس لئے کہ قدیم وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق نہ ہو، اور حادث وہ ہے جس کا وجود غیر سے متعلق ہو، تو اس قول میں اشکال ہے اس لئے کہ یہ فلاسفہ کے قول کے مطابق قدیم اور حادث بالذات کا معنیٰ ہے، رہا متکلمین کے نزدیک تو حادث وہ ہے جس کے وجود کی ابتداء ہو یعنی جو مسبوق بالعدم ہو اور قدیم اس کے برخلاف ہے اور محض مکوّن کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنیٰ میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے اس بات کے ممکن ہونے کی وجہ سے کہ وہ غیر کا محتاج ہو غیر سے صادر ہو اس غیر کے دوام کے سبب دائم ہو جیسا کہ ان ممکنات کے بارے میں جن کے قدیم ہونے کا ان کا دعویٰ ہے مثلاً ھیولیٰ کے بارے میں فلاسفہ کا مذھب ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ ومایقال : یہ قائل صاحبِ کفایہ ہے صاحبِ کفایہ نے اشعریہ کے استدلال کے جواب میں جو کچھ فرمایا ہے اسکا حاصل یہ ہے صاحبِ کفایہ فرماتے ہیں کہ خصم نے دلیل قائم کرتے ہوئے یہ کہا تھا کہ اگر تکوین ازلی ہو تو مکوّن کے وجود کا اسکے ساتھ تعلق ازل میں ہوگا تو عالَم قدیم ہوگا۔ تو ہم جواب میں یہ کہتے ہیں کہ جب خصم نے تکوین کے ساتھ وجودِ مکوّن کے تعلق کو تسلیم کیا تو خصم نے مکوّن کے حادث ہونے کو تسلیم کیا اس وجہ سے کہ قدیم وہ ہے جس کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق نہ ہو اور جس کے وجود کا غیر کے ساتھ تعلق ہو تو وہ حادث ہوتا ہے (انتہیٰ کلام صاحب کفایہ)

قولہ ففیہ نظر : اس عبارت سے شارحؒ صاحبِ کفایہ کے جواب پر اشکال وارد کرتا ہے اشکال سے پہلے ایک فائدہ ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

فائدہ : فلاسفہ کے نزدیک قدیم کی بھی دو قسمیں ہیں ایک قدیم ذاتی ہے دوسرا قدیم زمانی ہے اسی طرح حادث کی بھی دو قسمیں ہیں ذاتی، زمانی۔ قدیم بالذات وہ ہے جو اپنے وجود میں غیر کی طرف محتاج نہ ہو وہ ذاتِ واجب تعالیٰ ہے فقط۔ اور قدیم بالزمان وہ ہے جس کے عدم نے اسکے وجود پر سبقت نہ کیا ہو پھر عام ہے چاہے غیر کی طرف محتاج نہ ہو جیسے واجب الوجود کی ذات ہے یا غیر کی طرف محتاج ہو جیسے انکے زعم کے مطابق فلک ہے۔ حادث بالذات وہ ہے جو غیر کی طرف محتاج ہو پھر عام ہے چاہے قدیم بالزمان ہو جیسے ملک ہے انکے نزدیک اور یا قدیم بالزمان نہ ہو جیسے زید وغیرہ۔ اور

حادث بالزمان وہ ہے جس کے عدم نے اسکے وجود پر سبقت کیا ہو جیسے زید، اب اشکال کا حاصل یہ ہے کہ صاحبِ کفایہ نے حادث کا جو معنٰی بیان کیا ہے وہ فلاسفہ کے قول کے مطابق حادث بالذات کہلاتا ہے متکلمین کے نزدیک حادث کا یہ معنٰی معتبر نہیں متکلمین کے نزدیک حدوث سے حدوثِ زمانی مراد ہے اور حادث کے معنٰی اس چیز کے ہیں جو مسبوق بالعدم ہو، اور کسی چیز کے وجود کا غیر سے متعلق ہونا اس معنٰی میں حادث ہونے کو مستلزم نہیں کہ پہلے معدوم تھی پھر موجود ہوئی ہو کیونکہ یہ بات جائز ہے کہ محتاج ہو غیر کی طرف اس غیر سے صادر ہو اور ازل سے ابد تک دائم ہو اس غیر کے دوام کی وجہ سے جیسے کہ فلاسفہ نے ممکنات میں سے ھیولیٰ کے قدیم ہونے کا دعویٰ کیا ہے اسی طرح عقولِ عشرہ اور نفوسِ ناطقہ اور افلاک اور کواکب اور عناصر، فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ تمام ذاتِ واجب سے صادر ہو چکے ہیں باوجود اسکے ان کا وجود مسبوق بالعدم نہیں۔

نعم اذا اثبتنا صدور العالم عن الصانع الخ الیٰ ومن ھٰھنایقال :

ترجمہ : ہاں جب ہم صانع سے اختیاری طور پر نہ کر ایجاب کے طور پر عالَم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوثِ عالم پر موقوف نہ ہو تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ اس کے وجود کے تعلق کا قائل ہونا اس کے حدوث کا قائل ہونے کو مستلزم ہوگا۔

(حلِ عبارت)

قولہ نعم اذااثبتنا : شارحؒ نے پہلے صاحبِ کفایہ کی طرف سے اشعریہ پر رد ذکر کیا تھا پھر اس پر اشکال وارد کیا تھا اب اس عبارت سے صاحبِ کفایہ کے کلام کی توجیہ ذکر کرتا ہے۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر ہم صانع سے اختیاری طور پر عالم کا صدور ایسی دلیل سے ثابت کریں جو حدوثِ عالم پر موقوف نہ ہو جیسا کہ اہل السنۃ کا مذھب ہے نہ کہ ایجاب کے طور پر جیسا کہ فلاسفہ کا مذھب ہے تو اللہ تعالیٰ کی تکوین کے ساتھ مکوّن کا تعلق مکوّن کے حادث یعنی مسبوق بالعدم ہونے کو مستلزم ہوگا اس وجہ سے نہیں کہ مکوّن کا وجود غیر سے متعلق ہے بلکہ اس وجہ سے کہ مکوّن فاعلِ مختار کا معلول ہے اور فاعلِ مختار کا معلوم مسبوق بالعدم ہوتا ہے۔

فائدہ : مشائخ کے ہاں صانعِ عالَم کے مختار ہونے پر بہت سی دلائل ہیں بغیر اسکے کہ حدوثِ عالَم پر موقوف ہو مثلاً ایک دلیل یہ ہے کہ ایجاب نقص ہے نقص سے واجب تعالیٰ کی تنزیہ واجب ہے۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ عالَم کا یہ

نظام عجیب محال ہے کہ فاعل غیر مختار سے صادر ہو جائے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر صانعِ عالم مختار نہ ہو بلکہ موجب ہوتو یا تو نفی حوادث کی خرابی لازم آئے گی یا حوادث کا صدور بغیر علت کے خرابی آئے گی یا تسلسل لازم آئے گا یا تخلف معلول عن العلۃ کی خرابی لازم آئے گی اس لئے کہ اگر حوادث میں سے کوئی شئی موجود نہ ہوتو نفی حوادث ہے اور اگر موجود ہے لیکن بلا موجد ہے تو صدور بلا علۃ ہے اور اگر موجود ہے تو پھر دو صورتیں ہیں یا تو قدیم تک جا کر منتھی نہیں ہوتی تو تسلسل ہے اور یا قدیم پر جا کر منتھی ہو جاتی ہیں تو تسلسل کو دفع کرنے کے لئے آخری صورت متعین ہو جاتی ہے۔

ومن ھٰھنا یقال ان التنصیص علیٰ کل جزءٍ من اجزاء العالم الخ الیٰ والحاصل:

ترجمہ : اور اسی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ عالَم کے ہر ہر جزء کی صراحت کرنا ان لوگوں کی تردید کی طرف اشارہ ہے جو بعض اجزاء مثلاً ھیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ وہ ان کے قدیم بمعنی مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں نہ کہ مکوّن بالغیر نہ ہونے کے معنی ہیں۔

(حلِ عبارت)

قولہ ومن ھٰھنا یقال : ہٰہنا سے اشارہ اس بات کی طرف ہے جس کو پہلے ذکر کی گئی کہ متکلمین کے نزدیک حادث وہ ہے جس کے عدم نے اسکے وجود پر سبقت کی ہو اور قدیم وہ ہے جس کے عدم نے اس کے وجود پر سبقت نہ کی ہو دراصل شارح کی یہ عبارت گزشتہ اشکال کے ساتھ مربوط ہے بعض لوگوں نے یہ کہا ہے کہ مصنفؒ کا عالَم کے ہر ہر جزء کی طرف اشارہ کرنا ان فلاسفہ کی تردید کرنا مقصود ہے جو بعض اجزاء مثلاً ھیولیٰ کے قدیم ہونے کے قائل ہیں ورنہ اگر قدیم کے معنی مکوِّن بالغیر نہ ہونے اور حادث کے معنیٰ مکوّن بالغیر ہونے کے ہوں تو فلاسفہ کی تردید نہیں ہوگی کیونکہ فلاسفہ جو ھیولیٰ کو قدیم کہتے ہیں وہ قدیم بمعنیٰ مسبوق بالعدم نہ ہونے کے قائل ہیں قدیم بمعنی مکوّن بالغیر نہ ہونے کے قائل نہیں ہیں اس بات کے فلاسفہ بھی قائل ہیں کہ عالَم مکوّن بالغیر ہے اپنے وجود میں باری تعالیٰ کا محتاج ہے۔

والحاصل انالانسلم انہ لا یتصور التکوین الخ الی وغیر المکوّن :

ترجمہ : اور حاصل یہ ہے کہ ہم نہیں تسلیم کرتے کہ تکوین کا بغیر مکوّن کے وجود کے تصور نہیں کیا جا سکتا اور یہ کہ تکوین کی حیثیت مکوّن کے ساتھ وہی ہے جو ضرب کی مضروب کے ساتھ حیثیت ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی

صفت ہے دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اسکا تصور نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراجِ معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے یہاں تک کہ اگر عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں واقع ہے تو بغیر مکوّن کے اس کے پائے جانے کا قول تکبر ہوگا اور بدھی کا انکار ہوگا پس نہیں دفع ہوگا اس جواب سے جو یوں بیان کیا جاتا ہے کہ ضرب ایک عرض ہے جس کا بقاء محال ہے تو مفعول کے ساتھ اس کے متعلق ہونے اور مفعول تک اَلم پہنچنے کے لئے اس کے ساتھ مفعول کا وجود ضروری ہے اس لئے کہ اگر وہ مؤخر ہوگا تو وہ معدوم ہوگا بر خلاف فعلِ باری تعالیٰ کے کہ وہ ازلی واجب الدوام ہے مفعول کے پائے جانے کے وقت تک باقی رہتا ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ والحاصل : صفتِ تکوین کو حادث کہنے والوں کا استدلال یہ تھا کہ جس طرح ضرب کا تحقق بغیر مضروب کے نہیں ہوسکتا ہے اسی طرح تکوین کا تحقق بغیر مکوّن کے نہیں ہوسکتا ہے ماتن نے پہلے اس کا جواب دیدیا تھا کہ تکوین قدیم ہے مکوّن کے ساتھ اسکا تعلق حادث ہے اب والحاصل سے ان لوگوں پر رد کرنا چاہتے ہیں جو یہ کہتے ہیں کہ تکوین کا مکوّن کے ساتھ مرتبہ ایسا ہی ہے جیسا کہ ضرب کا مضروب کے ساتھ ہے۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ تکوین کو مکوّن کے ساتھ وہی نسبت ہے جو ضرب کو مضروب کے ساتھ ہے اس لئے کہ ضرب ایک اعتباری اور اضافی صفت ہے دونوں امر اضافی یعنی ضارب اور مضروب کے بغیر اس کا تصور نہیں کیا جاسکتا اور تکوین ایک حقیقی صفت ہے جو اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراج معدوم الی الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے جیسا کہ بعض مشائخ کی عبارت میں برسبیل تسامح اس امر اضافی کو تکوین کہہ دیا گیا۔

قول حتیٰ کو کانت صفته التکوین : پہلے شارحؒ نے کہا کہ تکوین اس اضافت کا مبدء ہے جو اخراجِ معدوم الیٰ الوجود کا نام ہے بعینہ اضافت نہیں ہے اب اس عبارت سے یہ کہتا ہے کہ اگر تکوین عین اضافت ہوتی جیسا کہ مشائخ کی عبارت میں تسامحاً واقع ہے تو پھر یہ کہنا کہ بغیر مکوّن کے موجود ہوسکتا ہے یہ تکبر ہوگا اور ایک بدھی کا انکار ہوگا۔

وهو غير المكوّن عندنا لان الفعل يغاير المفعول الخ الیٰ وهذا كله :

ترجمہ : اور وہ ہم ماتریدیہ کے نزدیک مکوّن کا غیر ہے اس لئے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب

مضروب کے ساتھ اور اکل ماکول کے ساتھ اور اس لئے کہ اگر تکوین عین ہو تو لازم آئے گا کہ مکوّن از خود مکوّن اور مخلوق ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ وہ اس تکوین کی وجہ سے مکوّن ہوگا جو عین ہے پس وہ قدیم ہوگا صانع سے مستغنی ہوگا اور یہ محال ہے اور یہ کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو سوائے اس کے کہ وہ عالم سے قدیم ہو اور اس پر قادر ہو بغیر اس کو بنائے اور اس میں تاثیر کئے ہوئے اس کے خود مکوّن اور مخلوق ہو جانے کی وجہ سے اور یہ چیز اس کے خالق ہونے اور عالم کے مخلوق ہونے کو ثابت نہیں کرتی لہذا یہ کہنا صحیح نہ ہوگا کہ وہ عالم کا خالق اور اس کا صانع ہے یہ خلاف مفروض ہے اور اللہ تعالیٰ اشیاء کا مکوّن اور خالق نہ ہو اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ مکوّن سے وہی مراد ہے جس کے ساتھ تکوین قائم ہو اور تکوین جب عین مکوّن ہوگی تو اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوگی اور یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالق سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنی نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور دونوں ایک ہیں۔ تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا۔

(حلِ عبارت)

قولہ لان الفعل یغایر المفعول : ماتریدیہ کے نزدیک تکوین غیر مکوّن ہے تکوین اور مکوّن کے درمیان تغایر اظہر من الشمس ہے جس کے پاس ادنیٰ سے ادنیٰ عقل ہو وہ تکوین اور مکوّن کے درمیان اتحاد کا قائل نہیں ہوگا تو امام اشعریؒ سے یہ قول کیسے صادر ہوسکتا ہے جو کہ شیخ محققین ہے اور رئیس مصلین ہے بعض نے امام اشعریؒ پر تشنیع کی ہے کہ وہ تکوین اور مکوّن کے درمیان کیسے اتحاد کا قائل ہے۔ بعض نے شیخ اشعریؒ کے قول کی یہ تشریح کی ہے کہ شیخ اشعریؒ نے یہ کہا ہے کہ تکوین مکوّن یعنی خلق مخلوق ہے یہ تفسیر لغوی ہے مجازی ہے لیکن شیخ کے قول کو نقل کرنے والوں نے غلطی کی ہے شارحؒ عنقریب شیخ اشعریؒ کے قول کی تاویل کو ذکر کرتا ہے تکوین کا مکوّن کے غیر ہونے پر شارحؒ جو دلیل قائم کرتا ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ فعل اپنے مفعول کا یقینی طور پر غیر ہوتا ہے جیسے ضرب مضروب کے ساتھ اکل ماکول کے ساتھ مغایرت رکھتا ہے اس لئے اگر تکوین عین مکوّن ہو تو لازم آئیگا کہ مکوّن از خود موجود ہو کیونکہ وہ موجود ہوگا اس تکوین کے سبب جو عینِ مکوّن ہے تو اپنی ذات سے موجود ہوا اور جو چیز بذاتِ خود موجود ہو وہ اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہیں ہوتا ہے جو اپنے وجود میں دوسرے کا محتاج نہ ہو وہ قدیم ہوگا اور قدیم صانع سے مستغنی ہے تو مکوّن صانع سے مستغنی بنا اور مکوّن کا صانع سے مستغنی ہونا محال ہے دوسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ خالق کو عالم سے کوئی تعلق نہ ہو سوائے اسکے کہ وہ عالم سے قدیم

بالزمان ہواور اس پر قادر ہواور صرف تقدم اور قدرت خالق کے خالق ہونے کو واجب نہیں کرتا ہے یہ قول بالکل باطل ہے حق کے مخالف ہے۔ تیسری خرابی یہ لازم آئے گی کہ اللہ تعالیٰ مکوّنِ اشیاء نہ ہو اس لئے کہ مکوّن کا اور کوئی معنیٰ نہیں سوائے اسکے کہ جس کے ساتھ تکوین قائم ہو جب تکوین عینِ مکوّن ہے تو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہوسکتی ہے کیونکہ مکوّن حادث ہے تو تکوین بھی حادث ہے۔ اور ذاتِ باری تعالیٰ محل للحوادث نہیں۔ چوتھی خرابی یہ لازم آئے گی کہ تکوین کو عین مکوّن کہنے کی صورت میں یہ کہنا صحیح ہو کہ اس پتھر کے سواد کا خالق اسود ہے اور یہ پتھر خالقِ سواد ہے اس لئے کہ خالق اور اسود کا کوئی معنیٰ نہیں سوائے اس شخص کے جس کے ساتھ خلق اور سواد قائم ہو اور خلق اور سواد ایک ہیں اس لئے کے خلق تکوین ہیں اور سواد مکوّن ہے اور تکوین ومکوّن ہے اور تکوین ومکوّن ایک ہے تو دونوں کا محل بھی ایک ہوگا محل دونوں کا پتھر ہے تو پتھر کا سواد کے لئے محل ہونا یہ مستلزم ہے اس بات کو کہ وہ خلق کیلئے بھی محل ہو تو پتھر کو خالق کے وصف کے ساتھ متصوکرنا صحیح ہوگا حالانکہ یہ محال ہے۔

وهٰذا كله تنبيه علىٰ كون الحكم بتغاير الفعل الخ الىٰ والتحقيق :

ترجمہ : اور سب فعل اور مفعول کے باہم متغایر ہونے کے حکم کے ضروری ہونے پر تنبیہ ہے لیکن عاقل کے لئے مناسب یہ ہے کہ ان جیسے مباحث میں غور کرتے اور راسخ علماءِ اصول کی طرف ایسی بات منسوب نہ کرے جس کا محال ہونا بدھی ہو اور ہر اس شخص پر عیاں ہو جس کو معمولی سوجھ بوجھ بھی حاصل ہو بلکہ اسے چاہے کہ اس کے کلام کا ایسا صحیح معنیٰ تلاش کرلے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے اس لئے کہ جس نے یہ کہا کہ تکوین عین مکوّن ہے اس کی مراد یہ تھی کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ کچھ بھی نہیں ہوتا رہا وہ معنیٰ جس کو تکوین اور ایجاد وغیرہ تعبیر کیا جاتا ہے تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے ایسا امر نہیں جو مفعول کا مغایر ہو خارج میں حقیقۃً موجود ہو ان کا یہ مطلب نہیں ہے کہ تکوین کا مفہوم بعینہٖ وہی ہے جو مکوّن کا مفہوم ہے جس کے نتیجہ میں محالات لازم آئیں اور یہ ایسے ہے جیسے کہا جاتا ہے کہ وجود خارج میں عینِ ماھیت ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ خارج میں ماہیت کا ایک تحقق ہو اور اس کو عارض ہونے والی چیز جس کا وجود نام ہے دوسرا تحقق ہو یہاں تک کہ دونوں اس طرح ایک ساتھ موجود ہوں جس طرح سے قابل اور مقبول مثلاً جسم اور سواد ایک ساتھ موجود ہوتے ہیں بلکہ ماھیت کا جب بھی کون ہوگا تو اس کا کون ہی اس کا وجود ہے البتہ دونوں ذھن میں بایں معنیٰ متغایر ہیں کہ ذھن کے لئے

یہ ممکن ہے کہ ماھیت کا تصور کرے وجود کا تصور نہ کرے اور اس کا برعکس بھی لھذا اس رائے کا ابطال یہ ثابت کئے بغیر مکمل نہ ہوگا کہ اشیاء کا تکوّن اور باری تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے قدرت اور ارادہ کے علاوہ ہے۔

(حلِ عبارت)

قول وھذاتنبیه: شارحؒ کہتے ہیں کہ تکوین اور مکوّن کے درمیان تغایر پر کا حکم بالکل بدھی ہے اور بدھی چونکہ کسی دلیل کی طرف محتاج نہیں ہوتا ہے بلکہ بدھی کے اوپر دلیل قائم کرنا جائز نہیں ہے تو ماترید یہ نے جن وجوہ کو ذکر کئے وہ دلائل نہیں بلکہ تنبیھات ہیں۔

قول لکنه ینبغی للعاقل: یہ شارحؒ کی طرف سے ماترید یہ پر اعتراض ہے اور اشعریہ کے جانب سے جو قول مشہور ہو چکا ہے اس قول کی توجیہ ہے۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تکوین اور مکوّن کے درمیان مغایرت بدھی ہے معمولی سمجھ رکھنے والا بھی اس کا انکار نہیں کریگا تو پھر امام اشعریؒ کیسے اسکا انکار کریگا جو کہ راسخ علماءِ اصول میں سے ہے بلکہ مناسب یہ ہے کہ امام اشعریؒ کے کلام کا ایسا صحیح معنیٰ تلاش کرلے جو علماء کے نزاع اور عقلاء کے اختلاف کا محل بن سکے۔ تاکہ راسخین کی طرف مکابرہ کی نسبت لازم نہ آئے اور اگر صحیح محل ممکن نہ ہو تو اس وہم کو ناقلین کی طرف منسوب کیا جائیگا۔

قوله فان من قال: اس عبارت سے شارح امام اشعریؒ کے قول کی توجیہ پیش کرتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ تکوین کو عینِ مکوّن کہنے والوں کی مراد یہ ہے کہ فاعل جب کوئی فعل کرتا ہے تو وہاں فاعل اور مفعول کے علاوہ خارج میں کچھ بھی نہیں ہوتا رہی وہ معنیٰ جس کو تکوین یا ایجاد وغیرہ کہتے ہیں تو وہ ایک اعتباری چیز ہے جو مفعول کی طرف فاعل کی نسبت سے عقل میں حاصل ہوتی ہے جو امرِ اعتباری ہے ذھن میں حاصل ہوتی ہے خارج میں مکوّن سے علاوہ اس کا وجود نہیں ہے یہ ایسا ہے جیسا کہ خارج میں ماھیت کا وجود عین ماھیت ہے اسکا مطلب یہ نہیں کہ ماھیت کا مفہوم ایک ہے۔

قوله فلا یتم ابطال ھذا الرای: شارحؒ کہتے ہیں کہ جب اشعریہؒ کی مراد اپنے قول سے کہ تکوین عینِ مکوّن ہے یہ کہ تکوین ایک امرِ اعتباری ہے خارج میں موجود نہیں ہے تو ماترید یہ نے اشعریہؒ کے قول کے باطل کرنے میں جتنی دلائل پیش کی تھی وہ دلائل تام نہیں ہے مگر یہ دلائل اس وقت تام ہوں گے کہ یہ ثابت کریں کہ اشیاء کا تکوّن اور باری

تعالیٰ سے ان کا صدور ایک ایسی صفت پر موقوف ہے جو حقیقی ہے ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہے قدرت و ارادہ کے علاوہ ہے۔

والتحقيق ان تعلق القدرة علىٰ وفق الاراده الىٰ واما كون كل ذالك :

ترجمہ اور تحقیق یہ ہے کہ ارادہ کے مطابق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں قدرت کا تعلق جب قدرت کی طرف منسوب ہو تو اس کو قدرت کا ایجاب کہا جاتا ہے اور جب قادر کی طرف منسوب ہو تو خلق اور تکوین وغیرہ کہا جاتا ہے۔ پس تکوین کی حقیقت ذاتِ باری کا اس حیثیت سے ہونا ہے کہ اس کی قدرت کا تعلق مقدور کے وجود کے ساتھ اس کے وجود کے وقت میں ہو۔ پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال جیسے تصویر، ترزیق احیاء، اماتت، وغیرہ اتنے افعال متحقق ہوتے ہیں جو ختم ہونے کے قریب نہیں۔

(حلِ عبارت)

قوله والتحقيق : اس عبارت میں بوجود المقدور جار اور مجرور متعلق ہے لفظِ تعلق کیساتھ اور لوقتہ میں لام فی کے معنی میں ہے یہ متعلق ہے وجود کے ساتھ۔ اشعریہ کا مذہب یہ تھا کہ تکوین ایک امر اعتباری ہے شارحؒ کے نزدیک بھی پسندیدہ مذہب یہی ہے چنانچہ والتحقیق سے جو بات ذکر کرتا ہے یہ اس مذہب کی تائید کے لئے ہے۔ فرماتے ہیں کے علم الٰہی میں کسی ممکن کے وجود کا جو وقت متعین ہے اس وقتِ معین میں ارادہ الٰہی کے مطابق ممکن کے وجود سے قدرت کا تعلق خلق اور تکوین ہے اور تعلق امرِ اعتباری ہے تو تکوین بھی امر اعتباری ہے۔ پھر خاص خاص مقدورات کے اعتبار سے خاص خاص افعال متحقق ہوتے ہیں مثلاً مقدور اگر رزق ہے تو رزق کے ساتھ قدرت کا تعلق کو ترزیق کہتے ہیں اگر مقدور صورت ہے تو تصویر کہتے ہیں وغیرہ۔

قوله واما كون كل من ذالك : اس عبارت سے شارحؒ ایک تیسرے مذہب کو ذکر کرتا ہے جو بعض ماتریدیہ کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ تکوین نہ تو امرِ اعتباری ہے جیسا کہ اشعریہ کہتے ہیں اور نہ ہی ایک ہی صفتِ حقیقی ہے جیسا کہ ماتریدیہ کہتے ہیں بلکہ ان میں سے ہر ایک مثلاً ترزیق، تصویر، وغیرہ میں سے ہر ایک صفتِ حقیقی ہے اس مذہب کے مطابق صفاتِ حقیقیہ حصر سے خارج ہو جاتی ہیں۔

قوله وفيه تكثير للقدماء : اس عبارت سے شارحؒ مذہبِ ثالث والوں پر اعتراض وارد کرتا ہے حاصل اسکا

یہ ہے کہ توحید کے ساتھ لائق یہ ہے کہ قِدم کو ذاتِ باری تعالیٰ میں حصر کیا جائے، ساتھ یا آٹھ صفاتِ قدیمہ کو تو ضرورت کی وجہ سے ثابت مانا تھا چونکہ صفتِ تکوین رزق، صورت، حیوان، وغیرہ میں کافی ہے۔ تو تکوین کے علاوہ کسی اور صفت کے اثبات کی طرف کوئی ضرورت نہیں ہے۔

والارادہ صفة الله تعالیٰ ازلیة قائمة بذاته الخ الیٰ والدلیل :

ترجمہ : اور ارادہ اللہ تعالیٰ کی ازلی صفت ہے جو اس کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس بات کو تاکید کے لئے اور اللہ تعالیٰ کے لئے ایک ایسی قدیم صفت ثابت کرنے کیلئے مکرر ذکر کیا جو مکوّنات کو معین وقت میں معین صفت کے ساتھ خاص کرنے کا مقتضی ہے ایسا نہیں جیسا کہ فلاسفہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ موجب بالذات ہیں فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بخاریہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ بالذات مرید ہیں اپنی کسی صفت کے ساتھ نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض معتزلہ کہتے ہیں کہ اللہ ایسے ارادہ کی وجہ سے مرید ہیں جو حادث ہے کسی محل میں نہیں اور ایسا بھی نہیں جیسا کہ بعض کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کا ارادہ خود اس کی ذات میں حادث ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله تقتضی تخصیص المکوّنات : اس عبارت سے شارحؒ صفتِ ارادہ کے اثبات پر دلیل قائم کرتا ہے۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم اور قدرت کی نسبت پر مکوّن کے ساتھ برابر ہے تو بعض مکوّنات کو خاص کرنا کسی کے ساتھ مثلاً مخصوص شکل اور مخصوص رنگ اور وضع کے ساتھ اور دوسرے مکوّنات کو کسی اور وجہ کے ساتھ خاص کرنا اسی طرح بعض مکوّنات کو ایک زمانہ میں موجود کرنا اور بعض کو دوسرے زمانہ میں موجود کرنا صفتِ علم اور صفت قدرت کی وجہ سے نہیں ہے، کیونکہ علم اور قدرت کی نسبت تو مکوّنات کی طرف علی السویّہ ہے۔ بلکہ ایک اور صفت کی وجہ سے ہے وہ صفتِ ارادہ ہے کیونکہ اگر صفتِ ارادہ کو تسلیم نہ کی جائے تو ترجیح بلامرجح کی خرابی لازم آئے گی۔

قوله لا کما زعمت : اس عبارت سے شارحؒ فلاسفہ کے زعم کو رد کرتا ہے، فلاسفہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ فاعل موجب بالذات ہے فاعل بالارادہ والاختیار نہیں ہے یعنی ذاتِ باری تعالیٰ خود مقتضی ہے کہ اس سے صدورِ فعل ہو، لیکن شارحؒ نے ثبوت صفتِ ارادہ پر جو دلیل قائم کی اس سے فلاسفہ کے زعم کی رد ہوگئی۔

قوله والنجاریه : یہ معتزلہ کی ایک قوم ہے یا مستقل فرقہ ہے محمد بن حسین النجار کی طرف منسوب ہے نجار یہ یہ کہتے

ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید بذاتہ ہے نہ کہ کسی صفت کی وجہ سے۔ شارحؒ نے صفتِ ارادہ کے اثبات پر جو دلیل قائم کی نجاریہ کی رد اس وجہ سے ہوگئی کہ شئی کی صفت عین شئی نہیں ہوتی۔

فائدہ: یہاں پر ایک اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ ذات کو عینِ صفات کہنے والے معتزلہ اور فلاسفہ کا مذہب ہے تو نجاریہ کی تخصیص محلِ نظر ہے لیکن اس اشکال کا جواب یہ ہے کہ ہوسکتا ہے کہ نجاریہ خاص کر کے صفتِ اِرادہ میں عینیت کے قائل ہو ۔

قوله وبعض المعتزله : معتزلہ جبائیہ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ مرید ہے ایسے ارادہ کے ساتھ جو کہ حادث ہے کسی محل میں نہیں، دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ارادہ اگر باری تعالیٰ میں حادث ہو تو قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ کی خرابی لازم آئے گی یہ محال ہے اور اگر ایسے محل میں حادث ہو جو ذاتِ باری تعالیٰ کے علاوہ ہے تو غیر کا صفتِ باری تعالیٰ کے ساتھ متصف ہونا لازم آئے گا یہ بھی محال ہے۔ لیکن یہ قول اس وجہ سے مردود ہے کہ جو ذاتِ باری تعالیٰ کے ساتھ قائم ہو وہ غیر کے لئے صفت نہیں بن سکتی ہے اور صفتِ اِرادہ کے حدوث پر معتزلہ کا یہ دلیل پیش کرنا کہ اگر اِرادہ قدیم ہو تو مراد کا قدیم ہونا لازم آئیگا۔ یہ کہنا اس وجہ سے باطل ہے کہ صفت قدیم ہے لیکن اسکے تعلقات حادث ہیں اور تعلقات کا حادث ہونا صفت کے حادث ہونے کو مستلزم نہیں ہے۔

قوله والكراميه : کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ اِرادہ حادث ہے انکے نزدیک قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ جائز ہے ماتن نے اِرادہ کی صفتِ ازلی ذکر کر کے کرامیہ کی تردید کی۔

والدليل علىٰ ماذكرنا الأيات الناطقة الىٰ وروية الله تعالىٰ :

ترجمه : اور دلیل اس بات پر جو ہم نے ذکر کی وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ اور مشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں۔ اور نیز عالم کا نظام اور مناسب اور بہتر ڈھنگ پر اس کا وجود اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اور اسی طرح سے اس کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ معلول کے اپنی علتِ موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله والدليل : شارحؒ کہتے ہیں کہ جو تفصیل ہم نے ذکر کی کہ اِرادہ صفتِ ازلی ہے ذاتِ باری کے ساتھ قائم ہے

۔اس پر دلیل ایک تو وہ آیات ہیں جو اللہ تعالیٰ کے لئے صفتِ ارادہ ومشیت کے اثبات کا اعلان کرنے والی ہیں مثلاً، ﴿یَفعَلُ اللّٰہُ مَا یَشَاءُ وَیَحکُمُ مَایُرِیدُ﴾ ۔ ﴿یُرِیدُاللّٰہُ بِکُمُ الیُسر ولا یُرِیدُ بِکُمُ العُسرَ﴾ ۔ ﴿فَعَّالٌ لِمَایُرِیدُ﴾۔

اور یہ بات بھی یقینی ہے کہ کسی شئی کی صفت اس شئی کے ساتھ قائم ہوتی ہے یہ رد ہے نجاریہ اور بعض معتزلہ پر اور بات بھی یقینی ہے کہ قیام الحوادث بذاتہ تعالیٰ ممتنع ہے یہ رد ہے کرامیہ پر، اسی طرح عالَم کا نظام اس کے صانع کے قادر مختار ہونے پر دلیل ہے اسی طرح عالَم کا حدوث بھی اس لئے کہ اگر اس کا صانع موجب بالذات ہوتا تو اس کا قدیم ہونا لازم ہوتا کیونکہ معلول کے اپنی علتِ موجبہ سے تخلف کا ممتنع ہونا یقینی ہے۔

ورویة الله تعالیٰ بمعنیٰ الانكشاف التام بالبصر إلیٰ وقد استدل :

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ کی رویئت بمعنی بصر سے اس کا انکشاف ۔ م اور اس سے مراد حاسۂ بصر سے شئی کا واقع اور نفس الامر کے مطابق ادراک کرنا ہے اور یہ اس لئے کہ جب ہم ماہِ کامل پھر نظر ڈالتے ہیں پھر آنکھ بند کرتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ اگر چہ وہ دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے اور اسکے اعتبار سے ہم کو ایک مخصوص حالت حاصل ہوتی ہے جس کا نام رویئت ہے وہ عقلاً ممکن ہے بایں معنی کہ اگر عقل کو مخلی بالطبع [illegible] ڑ دیا جائے تو وہ اس کے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی جب تک اس بات پر اس کے نزدیک دلیل قائم نہ ہو جائے باوجود اس کے کہ اصل دلیل کا نہ ہونا ہے اور اتنی بات بدھی ہے تو جو شخص محال ہونے کا دعویٰ کرے اس کے ذمہ دلیل ہے۔

(حل عبارت)

قولہ بمعنیٰ انکشاف التام بالبصر : ماتن نے [illegible] یہ کہا کہ رویئت باری [illegible] ئز ہے شارحؒ فرماتے ہیں کہ رویئت سے مُراد رویت بالبصر ہے یعنی آنکھوں سے ذاتِ باری تعالیٰ کو دیکھنا جائز ہے۔دل کے ساتھ دیکھنے میں کسی کا اختلاف نہیں وہ محلِ نزاع نہیں ہے۔

قولہ وھو معنیٰ اثبات الشئی کما ھو : شارحؒ کا مقصد اس عبارت سے یہ ہے کہ دونوں تعریفوں کا مثال ایک ہی ہے۔شارحؒ کی یہ عادت ہے کہ کسی مسئلہ کیلئے [illegible] تعریفیں یا دو تقریریں [illegible] کر کرتا ہے پھر اشارہ کرتا ہے کہ

دونوں کا حاصل ایک ہی ہے یا تو اختلاف کے گمان کو دفع کرنے کے لئے یا اس وجہ سے کہ دونوں تعریفیں اور تقریریں شارحؒ کے نزدیک پسندیدہ ہیں تو شارحؒ ان کے جمع کرنے پر حریص ہوتا ہے۔

قولہ وذالک انا اذانظرنا : شارحؒ اس عبارت سے ایک مثال پیش کرتا ہے مثال ایک حدیث سے مقتبس ہے یہ حدیث بخاری اور مسلم دونوں میں موجود ہے یہ حدیث اکیس (۲۱) اکابر صحابہ کرام سے مروی ہے۔ حدیث مبارکہ کے الفاظ یہ ہیں ''اِنَّکُمْ سَتَرَوْنَ رَبَّکُمْ کَمَا تَرَوْنَ الْقَمَرَ لَیْلَۃَ الْبَدْرِ'' حاصل اس مثال کا یہ ہے کہ جب ہم ماہِ کامل پر نظر ڈالتے ہیں آنکھ بند کر لیتے ہیں تو اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ اگر چہ وہ ماہِ کامل دونوں حالتوں میں ہمارے نزدیک منکشف ہوتا ہے لیکن اس کو دیکھنے کے وقت میں اس کا انکشاف زیادہ کامل ہوتا ہے۔

قولہ جائزۃ فی العقل : اس عبارت کی طرف مصنفؒ اس وجہ سے محتاج ہو گئے تا کہ وقوع رویت پر نصوص سے استدلال جائز ہو جائے یہ اس وجہ سے کہ جو چیز عقلاً محال ہو اس کے باوجود نصوص کا اس چیز کے ساتھ نطق کرنا تو یہ نصوص مئول ہیں ظاہر پر محمول نہیں ہیں۔

قولہ بمعنیٰ ان العقل اذاخلّی ونفسہ : خلّی ماضی مجہول کا صیغہ ہے تخلیہ سے ہے چھوڑنے کے معنیٰ میں ہے۔ ونفسہ میں واوَ مع کے معنیٰ میں ہے عبارت کا معنیٰ یہ ہوگا کہ جب عقل کو چھوڑ دیا جائے بمعہ اسکی ذات کے اس حال میں کہ عقل احکامِ وھیمہ اور احکامِ عادیہ سے مجرد ہو تو وہ اسکے محال ہونے کا حکم نہیں لگائے گی۔

وقد استدل اھل الحق علیٰ امکان الرؤیۃ الیٰ وحین اعترض:

ترجمہ : اور اہلِ حق نے رویت کے ممکن ہونے پر عقلی اور نقلی دو طریقے سے استدلال کیا ہے۔ اول کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض کی رویت کا یقین ہے اس بات کے بدھی ہونے کی وجہ سے کہ ہم گناہ کے ذریعے جسم اور جسم کے درمیان اور عرض اور عرض کے درمیان فرق کرتے ہیں اور حکمِ مشترک کیلئے علتِ مشترکہ ضروری ہے اور وہ یا تو وجود ہے یا حدوث ہے یا امکان ہے اس لئے کہ کوئی چوتھی چیز ایسی نہیں ہے جو دونوں کے درمیان مشترک ہو اور حدوث سے مراد وجود بعد العدم ہے اور امکان سے مراد وجود و عدم کا ضروری نہ ہونا ہے۔ اور اسکے علاوہ کے درمیان مشترک ہے تو امکان کی علت یعنی وجود کے متحقق ہونے کی وجہ سے اس کا دکھائی دینا ممکن ہوگا اور اسکا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے۔ اور اسی طرح موجودات

مثلاً اصوات اور روائح اور طعوم وغیرہ کا دکھائی دینا بھی ممکن ہے اور محض اس بناء پر نہیں دکھائی دیتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی عادت کے مطابق بندے میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی نہ کہ ان چیزوں کی رویت محال ہونا کی بناء پر۔

(حلِ عبارت)

قوله وقد استدل: اس عبارت سے شارحؒ امکانِ رویئت پر اہلِ حق کی طرف سے دو دلیل قائم کرتا ہے ایک دلیلِ عقلی یہ شیخ ابی الحسن اشعریؒ کا مختار ہے۔ ایک دلیلِ سمعی یہ علم الھدیٰ امام ابی منصور ماتریدیؒ کا مختار ہے۔ دلیل عقلی کی تقریر یہ ہے کہ ہمیں اعیان اور اعراض دونوں کی رویت کا یقین ہے اس وجہ سے کہ ہم دو جسموں کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ یہ فلاں جسم ہے اور یہ فلاں جسم ہے اسی طرح اعراض کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ مثلاً یہ فلاں قسم کا رنگ ہے اور فلاں قسم کا ہے اور حکم مشترک کے لئے علۃِ مشترکہ ضروری ہے حکمِ مشترک صحۃِ رویئت ہے جو کہ مشترک ہے جوھر اور عرض کے درمیان۔ یہ کہنا غلط ہے کہ رویت جوھر کی علۃ خاص ہو جوھر کے ساتھ اور رویت عرض کی علۃ خاص ہو عرض کے ساتھ اس لئے کہ رویت شیئ واحد ہے ایک ہی شئی دو علت تامہ کے لئے معمول نہیں بن سکتی ہے اب یہ علت جو کہ مشترک ہے جوھر اور عرض کے درمیان اس میں تین احتمال ہیں۔ ایک یہ کہ امکان دونوں کے درمیان علتِ مشترکہ ہو۔ دوسرا حدوث ہے۔ تیسرا احتمال یہ کہ علتِ مشترکہ وجود ہے۔ ان میں سے جو حدوث ہے اس میں علت بننے کی صلاحیت نہیں ہے کیونکہ حدوث عبارت ہے وجود بعد العدم سے یعنی پہلے معدوم تھا اب موجود ہو گیا تو حدوث ایک امرِ عدمی ہے امرِ عدمی کسی چیز کے لئے علت نہیں بن سکتی ہے۔ اور امکان کہتے ہیں کہ کسی چیز کے وجود اور عدم کا ضروری نہ ہونا امکان کے معنی میں بھی عدم موجود ہے یہ بھی علت نہیں بن سکتا ہے جب یہ دونوں علت نہیں بن سکتے ہیں تو تیسرا احتمال متعین ہو گیا کہ صحت رویت کی علۃ وجود ہے وجود جس طرح اعیان اور اعراض میں موجود ہے ذاتِ باری تعالیٰ میں علیٰ وجہ الاتم موجود ہے۔

قوله ويتوقف امتناعها: اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اعتراض کا یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ وجود علۃ ہے رویئتِ اجسام اور اعراض کے لئے، لیکن یہ مستلزم اس بات کو نہیں کہ واجب تعالیٰ کی رویت بھی صحیح ہو کیونکہ ہو سکتا ہے کہ موجود کی رویئت مشروط ہو ایسی شرط کے ساتھ جو شرط صرف ممکن ہی کے اندر موجود ہو جیسے تحیّز یا لون، تو تحیّز اور لون ایسی چیزیں جو کہ صرف ممکن کے اندر موجود ہیں نہ کہ باری تعالیٰ کی ذات میں، ذاتِ باری تعالیٰ تو تحیّز اور لون سے پاک ہے۔ اور یا واجب تعالیٰ کی بعض صفات ایسی ہو کہ وہ مانع ہو رویت سے

جیسے ذاتِ باری تعالیٰ کا مکان سے منزہ ہونا اور جہۃ سے منزہ ہونا۔ شارحؒ اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ تحققِ رویت کا محال ہونا ممکن کے خواص میں سے کسی چیز کا شرط ہونا یا واجب کے خواص میں سے کسی چیز کا مانع ہونا ثابت ہونے پر موقوف ہے حالانکہ ان دونوں میں سے کوئی چیز بھی ثابت نہیں ہے۔

قوله وکذا یصح : اس عبارت سے بھی ایک اشکال کا جواب دینا مقصود ہے اشکال اس دلیل پر ہے جو پہلے قائم کی گئی کہ رویت کیلئے علت وجود ہے۔ حاصل اس اشکال کا یہ ہے کہ اگر اس دلیل کو صحیح تسلیم کی جائے پھر تو ہر موجود کی رویت صحیح ہونی چاہئے۔ جیسا کہ طعم اور رائحہ یہ موجودات میں سے ہے اسکے باوجود دیکھنے میں نہیں آتے ہیں۔ جواب کا حاصل یہ ہے کہ رویت محض اللہ تبارک تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے اور عادۃ اللہ اس طور پر جاری ہو چکی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بندہ میں ان چیزوں کی رویت نہیں پیدا فرمائی اگر اللہ تعالیٰ چاہے تو بطورِ خرقِ عادۃ بندہ میں ان چیزوں کی رویئت کو پیدا کر دیتے ہیں۔

وحين اعترض بان الصحة عدمية الخ الىٰ وتقرير الثاني :

ترجمہ : اور جس وقت یہ اعتراض کیا گیا کہ صحت عدمی ہے، پس وہ کسی علت کا مقتضی نہیں ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو واحد بالنوع کی مختلف علتیں ہوسکتی ہیں۔ جیسے حرارت کی علت آفتاب اور آگ ہیں پس وہ علت مشترکہ کا مقتضی نہ ہوگی اور اگر مان لیا جائے تو عدمی عدمی کے لئے علت بن سکتا ہے۔ اور اگر مان لیا جائے تو وجود کا مشترک ہونا ہم تسلیم نہیں کرتے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شیئ ہے تو اس اعتراض کا یہ جواب دیا گیا کہ علت سے مراد رویت کا متعلق اور وہ چیز ہے جو رویت کے قابل ہو اور اس کا وجود کا ہونا لازم ہونے میں کوئی خفاء نہیں پھر نہیں جائز ہے کہ جسم اور عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ہومیّت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوھریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے اور اس کی ہومیّت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد میں کبھی اس میں پائے جانے والے جوھر اور اعراض کی تفصیل پر قادر ہوتا ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں۔ پس رویت کا متعلق شئی کے لئے ہومیّت ہونا ہے۔ اور وجود سے یہی واد ہے۔ اور اس کا مشترک ہونا ضروری ہے اور اس میں نظر ہے۔ کیونکہ ہوسکتا ہے رویت کا متعلق جسمیت اور وہ اعراض ہوں جو کہ جسمیت کے تابع ہیں بغیر کسی خصوصیت کا اعتبار کئے ہو۔

(حلِ عبارت)

قوله وحین اعتراض : اس عبارت سے شارحؒ چند اعتراضات وارد کر کے پھر انکا جواب دینا چاہتے ہیں پہلا اعتراض یہ ہے کہ صحۃ عدمی ہے کیونکہ صحۃ رویت کا معنٰی ہے امکان رویت امکان امر عدمی ہے تو صحۃ رویت عدمی ہے جب صحۃ رویت عدمی ہے تو یہ علتِ مشترکہ کا تقاضا نہیں کرتی ہے۔ اس لئے کہ موجود کے لئے تو علت کی طرف احتیاج ہوتا ہے رہ گیا عدمی اس کے لئے تو عدم علت وجودی ہی کافی ہے۔

قوله ولوٗسلم : یہ دوسرا اعتراض ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کر دیں کہ صحۃ علت کا تقاضا کرتی ہے تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ علت مشترکہ کا تقاضا کرتی ہے کیونکہ رویت واحد بالنوع ہے اور واحد بالنوع کی متعدد علتیں ہوسکتی ہیں جیسے حرارت واحد بالنوع ہے معلول ہے اسکی علتیں مختلف ہیں مثلاً آگ بھی اسکے لئے علیت ہے دھوپ بھی اسکے لئے علت ہے۔

ولـوسـلـم : یہ تیسرا اعتراض ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کی جائے کہ واحد نوعی علتِ مشترکہ کا تقاضا کرتا ہے تو یہ ضروری نہیں کہ اسکا علت وجودی ہونا ضروری ہے صحۃ رویت عدمی ہے عدمی کے لئے عدمی علت ہو سکتا ہے تو جائز ہے کہ امکان عدمی علت ہو صحۃ عدمی کیلئے اور امکان سے باری تعالیٰ منزہ ہے لھذا امکان سے منزّہ ہونے کی وجہ سے اللہ تعالیٰ کی رویت ممکن نہ ہوگی۔

وَلَوٗسلم : یہ چوتھا اعتراض ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر اس بات کو تسلیم کی جائے کہ عدمی علت نہیں بن سکتی ہے عدمی کیلئے تو اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کے وجود عین اور عرض اور باری تعالیٰ کے درمیان مشترک ہے بلکہ ہر شئی کا وجود عین شئی ہے اور عرض کا وجود بھی عین اور عرض ہوگا اور عین اور عرض ممکن ہیں تو انکی علت بھی ممکن ہوگی حالانکہ اللہ تعالیٰ کا وجود ممکن نہیں بلکہ واجب ہے۔

قـولـه اجیب : یہ جواب دینے والا امام الحرمین ہے جواب کا حاصل یہ ہے کہ صحۃ رویت کی علت سے مراد متعلق رویت ہے جو رویت بمعنٰی دکھائی دینے کے قابل ہو اور اس بات میں کوئی خفاء نہیں کہ ایسی چیز وجودی ہوگی کیونکہ معدوم کی رویت صحیح نہیں۔

قـولـه ثم لا یجوز : شارحؒ نے ماقبل فالواحد النوعی سے جو اعتراض وارد کیا تھا اس عبارت سے اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ حاصل اسکا یہ ہے کہ یہ جائز نہیں کہ جسم یا عرض کی خصوصیت ہو اس لئے کہ دور سے کوئی ڈھانچہ

دیکھنے کی ابتداء میں ہم اس سے صرف ایک ھویّت کا ادراک کرتے ہیں بغیر جوھریت یا عرضیت یا انسانیت یا فرسیت کی خصوصیت کے اور اسکی ھویّت کو ایک مرتبہ دیکھنے کے بعد کبھی اس میں پائے جانے والے جواھر اور اعتراض کی تفصیل پر قادر ہوتے ہیں اور کبھی قادر نہیں ہوتے ہیں تو رویت کا متعلق شئی کے ھویّت ہونا ہے اور وجود سے یہی مراد ہے۔

وتقرير الثاني انّ موسىٰ عليه السلام قد سئل الرؤية الخ الىٰ وقد اعترض :

ترجمہ : اور دوسری دلیل کی تقریر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے ربّ ارنی انظر الیک کہکر اللہ تعالی سے درخواست کی پس اگر رویئت ناممکن ہوتو اس کی درخواست کرنا اس بات سے جاہل ہونے کو مستلزم ہوگا کہ کیا بات اللہ تعالی کی جانب میں جائز ہے اور کیا ناجائز ہے یا سفاہت اور عبث گو یا طلب محال کو مستلزم ہوگا اور انبیاء ان باتوں سے پاک ہیں اور یہ کہ اللہ تعالی نے رویت کو استقرار جبل پر معلق فرمایا اور وہ فی نفسہ امر ممکن ہے اور جو ممکن پر معلق ہو وہ بھی ممکن ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے حالانکہ محال ممکنہ صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا۔

(حلِ عبارت)

قوله وتقرير الثاني : اس عبارت سے شارحؒ رویت کے ممکن ہونے پر دلیلِ نقلی پیش کرتا ہے دلیلِ نقلی قرآن مجید کی آیۃ ہے۔ ﴿فَلَمَّا جَآءَ مُوسیٰ لِمِيْقَاتِنَاوَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ اَرِنِیْ اَنْظُرْ اِلَيْکَ قَالَ لَنْ تَرَانِی وَلٰكِنِ انْظُرْ اِلَی الْجَبَلِ الخ﴾ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے باری تعالیٰ سے رویت کی درخواست کی اب اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کے ناممکن ہونے کا علم نہیں تھا تو طلبِ رویت جہل ہوگا اور اگر حضرت موسیٰ علیہ السلام کو رویت کے ناممکن ہونے کا علم تھا اسکے باوجود رویت کی درخواست کی یہ تو سفہ اور عبث کو مستلزم ہے حالانکہ انبیاءؑ جہل اور عبث فی الالٰھیات سے منزہ ہیں اس سے معلوم ہوا کہ رویئت ممکن ہے۔

قوله وانّ الله قد علق الرؤية : یہ دوسری دلیل ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے رویت کو معلق کیا ہے استقرارِ جبل کے ساتھ اور استقرارِ جبل فی نفسہ امرِ ممکن ہے کیونکہ اس سے کسی قسم کا محال لازم نہیں آتا اور استقرارِ جبل اس وجہ سے بھی امرِ ممکن ہے کہ ہر جسم میں یہ ممکن ہے کہ وہ ساکن ہو اور معلق بالممکن ممکن ہوتا ہے اس لئے کہ تعلیق کا مقصد معلق بہ کے ثبوت کے وقت معلق کے ثبوت کی خبر دینا ہے اس آیۃ میں معلق رویئت ہے اور معلق بہ استقرارِ جبل ہے حالانکہ ممکنہ

صورتوں میں سے کسی صورت پر بھی ثابت نہیں ہوتا تو یہ بات ثابت ہوگئی کہ رویئت غیر محال ہے۔

وقد اعترض بو جوه الیٰ واجبة با لنقل :

ترجمہ : اور چند اعتراضات کئے گئے ہیں ان میں سے قوی تر یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام کی درخواست اپنی خاطر تھی کیونکہ انہوں نے کچھ دیا تھا کہ ہم آپ کی تصدیق نہ کرینگے یہاں تک کہ ہم اللہ تعالیٰ کو کھلی آنکھوں سے دیکھ لیں تو موسیٰ علیہ السلام نے درخواست کی تا کہ وہ بھی رویئت کے محال ہونے کا یقین کر لیں جس طرح وہ خود اس کا یقین رکھتے تھے اور بایں طور پر کہ ہم نہیں مانتے کہ معلق علیہ ممکن ہے بلکہ معلق علیہ پہاڑ کا حرکت کی حالت میں ساکن ہونا ہے اور یہ محال ہے اور جو جواب یہ دیا گیا کہ ان میں سے ہر ایک خلاف ظاہر ہے جس کے ارتکاب کی کوئی ضرورت نہیں۔ علاوہ ازین یہ بات ہے کہ وہ لوگ اگر مومن تھے تو موسیٰ علیہ السلام کا یہ کچھ دینا کافی ہوتا کہ رویت محال ہے اور اگر وہ کافر تھے تو ممتنع ہونے کے متعلق اللہ تعالیٰ کے فیصلہ میں ان کی تصدیق نہ کرتے اور جو بھی صورت ہو سوال کرنا عبث ہوتا اور حرکت کی حالت میں بھی استقرار و سکون ممکن ہے باین طور کہ بجائے حرکت کے سکون واقع ہو جائے اور محال تو حرکت و سکون کا اجتماع ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله وقعداعترض بو جوه : پانچ وجوہ سے امکانِ رویت کی دلیل پر اعتراضات وارد کئے گئے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض کو شارحؒ آگے جا کر واقوا ہا سے ذکر کرتا ہے ان اعتراضات میں سے ایک اعتراض جبائی اور اکثر معتزلہ بصرہ کی طرف سے وارد ہو چکا ہے۔ جبائی اور اکثر معتزلہ بصرہ کا قول یہ ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام نے رویت کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ موسیٰ علیہ السلام نے ذاتِ باری میں علمِ ضروری کا سوال کیا تھا۔ اور رویت بمعنیٰ علم شائع ہے لیکن جبائی اور معتزلہ کے قول اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کیسے ذاتِ باری پر علم نہیں رکھتے تھے۔ حالانکہ ذاتِ باری تعالیٰ سے خطاب کرتے تھے۔ دوسرا قول کعبی اور معتزلہ بغداد کا ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ موسیٰ علیہ السلام نے رویئت کا سوال نہیں کیا تھا بلکہ اللہ تعالیٰ کی آیات میں سے کسی آیۃ اور علامۃ کی رویت کا سوال کیا تھا ایسی علامتہ جو دال ہو قیامۃ پر بتقدیر اس طور پر تھا انظر الی ایٰتک لیکن اس قول کو اس طور پر رد کیا گیا ہے کہ یہ تاویل بعید ہے اسی فَاِنِ اسْتَقَرَّ مَکَانَہ کے ساتھ مناسب نہیں ہے۔ تیسرا اعتراض یہ وارد ہو چکا ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے سوال اس وجہ سے کیا تھا تا کہ دلیلِ سمعی سے رویت کا محال ہونا معلوم ہو جائے بعد اسکے کہ دلیلِ عقلی سے معلوم ہو چکا تھا لیکن اس قول کو اس طور پر

رد کیا گیا ہے کہ ایسی عبارت کے ساتھ سوال کرنا یہ عظیم جرأت ہے باجود اسکے کہ موسیٰ علیہ السلام کے لئے یہ کافی تھا کہ یوں کہتے یارب هل یراك۔

فائدہ: شارحؒ نے ان وجوہ کو ذکر کرنے سے اعتراض کیا ایک تو اس وجہ سے کہ یہ تمام وجوہ ضعیف ہیں۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ ایسی تاویلات ہیں جو نظمِ قرآن اور نظرِ عقل سے بعید ہیں۔

چوتھا اعتراض یہ ہے جس کو شارحؒ نے واقواھا سے ذکر کیا ہے اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے سوال اپنی قوم کے لئے کیا تھا تاکہ قوم کو بھی امتناعِ رویت کا علم ہو جائے جیسے کہ موسیٰ علیہ السلام کو امتناعِ رویت کا علم ہو چکا تھا۔ دوسرا اعتراض یہ ہے کہ اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ معلق علیہ یعنی استقرارِ جبل ممکن ہے بلکہ استقرارِ جبل سے استقرار بحالت حرکت مراد ہے اور استقرار بحالت حرکت محال ہے کیونکہ یہ اجتماعِ ضدین اور اجتماعِ نقیضین ہیں۔

قولہ واجیب: جواب کا حاصل یہ ہے کہ یہ کہنا کہ موسیٰ علیہ السلام کا سوال کرنا قوم کے لئے تھا۔ یا یہ کہنا کہ استقرار سے مراد استقرار بحالت حرکت ہے یہ دونوں خلافِ ظاہر ہے پہلا تو اس وجہ سے خلافِ ظاہر ہے کہ موسیٰ علیہ السلام نے ارنی کہا ہے ارھم نہیں کہا ہے اسی طرح اَنْظُرُ اِلَیْکَ کہا یَنْظُرُ اِلَیْکَ نہیں کہا ہے اور دوسرا اس وجہ سے خلافِ ظاہر ہے کہ آیۂ مبارکہ میں استقرار حالت حرکت کے ساتھ مقید نہیں ہے۔

وقولہ علیٰ ان القوم: اس عبارت سے اعتراضِ اول کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں۔ حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ قوم اگر مومن تھی تو ان کے لئے موسیٰ علیہ السلام کا یہ کہنا کافی تھا کہ رویت ممتنع ہے۔ اور اگر قوم کافر تھی تو موسیٰ علیہ السلام کی تصدیق نہیں کرتے اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ خبر دینے میں کہ رویت محال ہے یعنی قوم چاہے مومن ہو یا کافر دونوں صورتوں میں سوال کرنا عبث بن جاتا ہے۔

قولہ والا ستقرار: اس عبارت سے دوسرے اعتراض کا دوسرا جواب دینا چاہتے ہیں حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ حالت حرکت میں بھی استقرار ممکن ہے وہ اس طور پر کہ حرکت کی جگہ سکون واقع ہو جائے محال تو اجتماع حرکت وسکون ہے حالانکہ یہ معلق علیہ نہیں ہے۔

واجبة بالنقل وقد ورد الدليل السمعى الخ الىٰ واقوىٰ شبههم:

ترجمہ: نقل سے ثابت ہے اور آخرت میں اللہ تعالیٰ کو مؤمنین کا دیکھنا ثابت ہونے کے متعلق دلیل نقلی وارد ہے بہر

حال کتاب اللہ میں تو اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے کہ بہت سے لوگ اس دن ہشاش بشاش ہونگے اپنے پروردگار کو دیکھیں گے اور بہر حال سنت تو آپ ﷺ کا یہ ارشاد ہے کہ تم اپنے پروردگار کو دیکھو گے جس طرح چاند کو چودھویں شب دیکھتے ہو اور یہ حدیث مشہور ہے کہ جس اکیس اکابر صحابہ نے روایت کیا ہے اور بہر حال اجماع تو وہ یہ ہے کہ اُمت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہے پھر اس کے بعد مخالفین کی بات سامنے آئی اور ان شبہات اور انکی تاویلات عام ہوئیں۔

(حلِ عبارت)

مؤمنین کے لئے آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت قرآن، سُنت اور اجماع سے ثابت ہے رویت باری تعالیٰ پر کتاب اللہ سے دلیل قرآن مجید میں ارشاد ہے ﴿وُجُوْهٌ يَّوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلٰى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾

اشکال: یہ وارد ہوتا ہے کہ آیۃ میں ناظرۃ کا معنی ہے الى نعم الله منتظرة جب ناظرۃ منتظرۃ کے معنی میں ہے تو رویت کیسے ثابت ہوسکتی ہے اس آیۃ سے۔

جواب: اس اشکال کے دو جواب دیئے گئے ہیں ایک یہ کہ انتظار موت ہے اس کے ساتھ بشارت دینا مستحسن نہیں ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ عرب نظر کو تفکر کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جیسے نظرتُ في امرك اور رویت کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جیسے کہ شاعر کہتا ہے نظرتُ الى من حسَن الله وجهه اور رأفۃ کے معنی میں بھی استعمال کرتے ہیں جبکہ باء کے ساتھ ہو جیسے نظر الامیر بزید۔

ثبوتِ رویت پر کتاب اللہ سے ایک دلیل یہ آیۃ بھی ہے ﴿كَلَّا اِنَّهُمْ عَنْ رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوْبُوْنَ﴾ اس آیۃ میں کفار کی تحقیر اور اھانت کی گئی ہے یہ اس بات پر دال ہے کہ مؤمنین غیر محجوبین ہونگے۔ اسی طرح اُن آیات میں سے جو کہ دال ہیں ثبوتِ رویت پر یہ بھی ہے ﴿لِلَّذِيْنَ اَحْسَنُوا الْحُسْنٰى وَزِيَادَةٌ﴾ نبی کریم ﷺ نے حُسنیٰ کی تفسیر جنت سے کی ہے اور زیادۃ کی تفسیر رویت سے کی ہے۔

اور ثبوتِ رویت پر سُنت سے دلیل نبی کریم ﷺ کا ارشاد مبارکہ ہے "انكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر" اس حدیث کو اکیس اکابر صحابہ نے روایت کی ہے اسی طرح بخاری، مُسلم، امام احمد، حاکم اور ابن ماجہ نے اسکو روایت کی ہے یہ حدیث مفسر آئی ہوئی ہے اس تاویل کا احتمال نہیں ہے فعن ابى هريرة رضی اللہ عنہ قال قالوا

یا رسول اللہ ہل نری ربنا یوم القیامۃ قال ہل تضارون فی رؤیۃ الشمس فی الظہیرۃ لیست معہا سحابۃ قالوا لا قال فوالذی نفسی بیدہ لا تضارون فی رؤیۃ ربکم الا کما تضارون فی رؤیۃ احدہما : رواہ مُسلم ۔

ثبوت رویت پر تیسری دلیل اجماع ہے وہ یہ ہے کہ اُمت آخرت میں اللہ تعالیٰ کی رویت واقع ہونے پر اور اس بات پر متفق رہی ہے کہ اس سلسلہ میں وارد آیات اپنے ظاہری معنی پر محمول ہیں یہ اجماع دلالت کرتا ہے صحتِ رویت پر اور وقوعِ رویت پر۔

واقویٰ شبہهم من العقلیات الخ الیٰ وقد یستدل :

ترجمہ : اور معتزلہ کی قوی تر دلیل عقلیات میں سے یہ ہے کہ رویت کے شرط ہے مرئی کا معنی اور جہت میں ہونا اور رائی کے سامنے ہونا اور رائی اور مرئی کے درمیان اتنی مسافت ہونا جو نہ انتہائی قریب ہو اور نہ انتہائی بعید ہو اور شئِ مرئی کے ساتھ شعاعِ بصری کا متصل ہونا اور یہ سب اللہ تعالیٰ کے حق میں محال ہے اور جواب ان چیزوں کے شرط ہونے کا انکار ہے اور اسی طرف ماتن نے اپنے اس قول سے اشارہ کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ دکھائی دینگے دراں حالیکہ نہ وہ مکان میں ہونے کے ساتھ متصف ہے اور نہ سامنے کی جہت میں ہونے کے ساتھ یا شعاع کے اتصال کے ساتھ متصف ہے نہ رائی اور اللہ تعالیٰ کے درمیان مسافت کا ثبوت ہے اور غائب کو حاضر پر قیاس کرنا غلط ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ واقویٰ شبہهم : عدم رویت پر معتزلہ کی قوی تر دلیل یہ ہے کہ رویت کے لئے چند چیزوں کا ہونا ضروری ہے کہ شئی مرئی کسی مکان اور جہت میں ہو. دوسری یہ کہ شئی مرئی رائی کے سامنے ہو، تیسری یہ کہ رائی اور مرئی کے درمیان مسافت ہو لیکن مسافت اس طور پر ہو کہ شئی مرئی نہ تو غایتِ قرب میں ہو کیونکہ غایتِ قرب رویت کے لئے مانع ہے اور نہ ہی شئی مرئی غایتِ بعد میں ہو، چھوتی چیز جو ضروری ہے وہ یہ کہ باصرہ سے خارج ہونے والی شعاع کا شئی مرئی کے ساتھ متصل ہونا۔ اور یہ تمام چیزیں ذاتِ باری تعالیٰ میں محال ہیں اور تجربہ اس بات پر دال ہے کہ شرط جب مفقود ہو جائے تو رویت صحیح نہیں ہے تو باری تعالیٰ کی رویت ممکن نہیں ہے۔

فائدہ: افلاطون اور اسکے متبعین کہتے ہیں کہ رویت شفاف شعاع ہیں جو آنکھ سے نکلتی ہیں مرئی پر واقع ہوتی ہیں۔ ارسطو

یہ کہتا ہے کہ مرئی کی صورت آنکھ میں منطبع ہوتی ہے۔ مصنف کے نزدیک چونکہ افلاطون کا مذہب صحیح اس وجہ سے اس کو خاص کیا ذکر کرنے کے ساتھ۔

قولہ والجواب: شارح معتزلہ کی دلیل کا جواب دیتا ہےجواب کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک رویت اللہ سبحانہ کے خلق کا نتیجہ ہے ہاں اتنی بات ہے کہ عادۃ اللہ اس طور پر جاری ہوچکی ہے کہ بوقت موجود ہونے اسباب کے تو رویت کو موجود کردیتا ہے اور جب اسباب موجود نہ ہو تو رویت کو پیدا نہیں کرتا ہے لیکن اللہ سبحانہ اگر چاہے تو بطور خرق عادت بھی بغیر اسباب کے رویت پیدا کرسکتا ہے جیسے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ نبی کریم ﷺ پیچھے سے بھی دیکھ سکتے تھے جیسے کہ سامنے سے دیکھتے تھے۔

قولہ وقیاس الغائب: اس عبارت سے شارح معتزلہ کی دلیل کا دوسرا جواب دیتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر ہم ان شرائط کو تسلیم کردیں تو یہ شرائط صرف عالم دنیا کی چیزوں کی رویت کے لئے ہیں یا رویت جواہر اور اعراض کے لئے ہیں فقط۔ یہ بات جائز اور ممکن ہے کہ عالم آخرت کا حاصل اور حق سبحانہ کی رویت اسکے خلاف ہو۔

وقد یستدل علیٰ عدم الاشتراط الخ الیٰ ومن المسمیات:

ترجمہ: اور بعض دفعہ شرط نہ ہونے پر اللہ تعالیٰ کے ہم کو دیکھنے سے استدلال کیا جاتا ہے اور اس میں اشکال ہے اس لئے کہ گفتگو حاسۂ بصر کے ذریعہ دیکھنے میں ہے پھر اگر اعتراض کیا جائے کہ اگر وجود ممکن ہے دراں حالیکہ حاسۂ بصر صحیح ہو اور تمام شرائط موجود ہوں تو اس کا دکھائی دینا واجب ہے ورنہ یہ بات جائز ہونا چاہئے کہ ہمارے سامنے بلند و بالا پہاڑ ہوں جنہیں ہم نہ دیکھیں اور یہ سفسطہ اور خلاف بداہت ہے۔ ہم جواب دینگے کہ یہ تسلیم نہیں اس لئے کہ رویت ہمارے نزدیک اللہ تعالیٰ کے خلق کی وجہ سے ہے پس شرائط کے جمع ہونے کے وقت واجب نہیں ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ وقد یستدل: معتزلہ نے جو یہ کہا تھا کہ رویت مشروط ہے چند شرائط کے ساتھ۔ معتزلہ کے اشکال کو دفع کرنے کے لئے بعض لوگوں نے عدم اشتراط پر یہ دلیل قائم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہم کو دیکھتے ہیں باوجود اس کے کہ شرائطِ مذکورہ جو معتزلہ نے ذکر کی ہیں وہ شرائط موجود نہیں ہیں۔

قولہ وفیہ نظر: شارح اس دلیل پر اشکال وارد کرتا ہے کہ کلام تو اس رویت کے بارے میں ہے جو حاسۂ بصر کے

ذریعہ ہو، اللہ تعالیٰ جو ہم کو دیکھتے ہیں اس دیکھنا ایسا نہیں ہے۔ اس اشکال کو دفع کرنے کے لئے یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ رویئت سے کو انکشاف حاصل ہوتا ہے وہ ایک ہی حقیقت ہے تو اس انکشاف کا اللہ تعالیٰ میں بغیر شروط کے حاصل ہونا یہ کافی ہے عدمِ اشتراط کے لئے۔

قولہ فان قیل : اس عبارت سے شارحؒ معتزلہ کی طرف سے ایک شبہہ وارد کرتا ہے پھر اسکا جواب دیتا ہے۔ معتزلہ یہ شبہہ وارد کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالیٰ کا دکھائی دینا ممکن ہوتا اس حال میں کہ ناظرین کی نگاہ دنیا میں صحیح سالم ہو پھر تو واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ دنیا میں ہر ایک کو دکھائی دیتے اور اگر شرائط کے باوجود دکھائی دینا ضروری نہیں پھر یہ بات جائز ہونی چاہیئے کہ ہمارے حضور میں بڑے بڑے پہاڑ ہو ہم ان کو نہ دیکھیں حالانکہ یہ سفسطہ اور انکارِ بدہی ہے۔ شارحؒ جو جواب دیتے ہیں اس کا حاصل یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ بوقتِ موجود ہونے شرائط کے رویئت بھی واجب ہوگی کیونکہ رویئت ہمارے نزدیک محض اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے یہ ضروری نہیں ہے کہ جب شرائط موجود ہو تو رویئت بھی موجود ہوگی۔

ومن السمعیات قولہ لاتدرکہ الابصار الخ الیٰ وقدیستدل :

ترجمہ : اور سمعیات میں سے اللہ تعالیٰ کا ارشاد لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ اور الابصار کا برائے استغراق ہونا اور اسکا عمومِ سلب پر دلالت کرنا نہ کہ سلبِ عموم پر اور ادراک مطلق رویئت مراد ہونا نہ کہ مرئی کے اطراف و جوانب کا احاطہ کرنے کے طور پر تسلیم کرنے کے بعد جواب یہ ہے کہ اس ارشاد ربانی میں تمام اوقات واحوال کو عام ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ ومن السمعیات : اس عبارت سے شارحؒ معتزلہ کی طرف سے دلیلِ نقلی قائم کرتا ہے عدمِ رویئت پر۔ دلیلِ نقلی اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿لَا تُدْرِکُهُ الْاَبْصَارُ﴾ اس آیۃ میں الْاَبصَار جمع ہے اور جمع معرف باللام استغراق کا فائدہ دیتا ہے تو آیۃ کا معنی یہ ہوگا لا تدرکہ بصر من الابصار یعنی کوئی نگاہ اللہ تعالیٰ کو نہیں دیکھ سکتی۔

قولہ والجواب : شارحؒ معتزلہ کے ذکر کردہ دلیل کے مختلف جوابات دیتے ہیں۔ پہلا جواب یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ اَلْاَبْصَار پر الف لام استغراق کے لئے ہے اس لئے کہ الف لام کا استغراق کے لئے ہونا

یہ مشروط ہے اس بات کے ساتھ کہ قرائنِ عھد موجود نہ ہو حالانکہ نصوص رویئتِ مؤمنین پر دلالت کرتے ہیں تو نصوص کا رویئتِ مؤمنین پر دلالت کرنا یہ قرینہ ہے عدم استغراق کا۔

قوله وافادته عموم السلب : یہ دوسرا جواب ہے، حاصل اسکا یہ ہے کہ اگر ہم استغراق کو تسلیم بھی کر دیں تو اس آیۃ کی دلالت تمھارے مطلوب پر غیر مسلّم ہے کیونکہ یدُرُکہ الا ابصارُ موجبہ کلیہ ہے اور جب اس پر نفی داخل ہوا تو ایجاب کلی رفع ہوا، جب ایجاب کلی رفع ہوا تو معنی یہ بنا لا تُدرکہ جمیعُ الابصار یہ معنی بعض ابصار کے ادراک کا منافی نہیں جیسے یوں کہا جائے لیس کل حیوان انسان یہ بعض الحیوان انسان کے منافی نہیں ہے۔

قوله وکون الاداک هو الرؤیة مطلقاً : یہ تیسرا جواب ہے، حاصل اسکا یہ ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے ہیں کہ ادراک سے مطلق رویئت مراد ہے بلکہ ادراک سے مراد رویئت علیٰ وجہ الا حاطہ ہے، آیۃ میں جس رویئت کی نفی کی گئی ہے وہ رویئت علیٰ وجہ الا حاطہ کی گئی ہے نہ کہ مطلق رویئت کی، اور ادراک علیٰ وجہ الا حاطہ یہ ہے کہ مرئی کے تمام حدود واطراف کا احاطہ کرنا، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ مؤمنین قیامت میں اللہ تعالیٰ کو دیکھیں گے لیکن اس کا احاطہ نہیں کر سکتے ہیں۔

قوله انه لادلالة فیه علیٰ عموم الاوقات : یہ چھوتا جواب ہے خلاصہ اسکا یہ ہے کہ ہم ادراک کو خاص کرتے ہیں بعض اوقات کے ساتھ جیسے کہ مثلاً دنیا کے ساتھ خاص کرتے ہیں یا بعض احوالِ آخرت کے ساتھ خاص کرتے ہیں کیونکہ یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ جنت میں تمام احوال میں رویئت نہیں ہوگی بعض مؤمنین کے لئے جمعہ میں ایک مرتبہ ہوگی بعض کے لئے دن میں دو مرتبہ، بعض کے لئے جمعہ میں دو مرتبہ ہوگی۔ اخرج یحی ابن سلام عن الحسن قال قال رسول الله ﷺ ان اهل الجنة ینظرون الیٰ ربهم فی کل جمعة علیٰ کثیب من کافور ولا یریٰ طرفاه الخ۔ (حاشیہ ملتانی)

وقد یستدل باالآیةِ علیٰ جواز الرؤیة الخ الیٰ ومنها :

ترجمہ : اور کبھی آیۃ مذکورہ سے رویئت کے امکان پر استدلال کیا جاتا ہے کیونکہ اگر رویئت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے اپنے نہ دکھائی دینے کی وجہ سے تعریف نہیں کیا جاتا ہے اس کی رویئت کے محال ہونے کی وجہ سے اور تعریف تو اس میں ہے کہ اس کا دکھائی دینا ممکن ہو اور حجاب کبرائی کے سبب دشوار ہونے اور رکاوٹ ہونے کی وجہ

سے دکھائی نہ دے، اور اگر ہم ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیۃ کی دلالت امکانِ رویئت پر بلکہ وقوعِ رویئت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ معنی یہ ہوں گے کہ وہ اپنے مرئی اور قابلِ دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصف ہونے سے پاک ہونے کی وجہ نگاہوں سے دکھائی نہ دیگا۔

(حل عبارت)

قولہ وقد یستدل : شارحؒ فرماتا ہے کہ آیۃ لَا تُدْرِکُہُ الاَبْصَارُ جوازِ رویئت اور امکانِ رویئت پر دلالت کرتی ہے نہ کہ امتناعِ رویئت پر۔ یہ دلیل دراصل معتزلہ کے ساتھ معارضہ ہے، معتزلہ کہتے ہیں کہ حق سبحانہ نے اپنی ذات کا مدح فرمایا ہے کہ اس کی ذات دکھائی نہیں دیتا ہے اور جس صفت کا عدم مدح ہو اسکا وجود نقص ہے اس سے باری تعالیٰ کی تنزیہہ واجب ہے۔ شارحؒ معتزلہ کے ساتھ معارضہ کر کے فرماتا ہے کہ اگر رویئت محال ہوتی تو اس کی نفی سے تعریف حاصل نہ ہوتی جیسے معدوم کی رویئت محال ہے رویئت کی نفی کے ذریعہ اس کی تعریف نہیں کی جاسکتی کیونکہ معدوم کی رویئت ممتنع ہے۔

قولہ وان جعلنا الادراک : شارحؒ فرماتے ہیں کہ آیۃ لَاتُدْرِکُہُ الاَبْصَارُ میں اگر ادراک سے مرئی کے حدود و جوانب کا احاطہ کر کے دیکھنا مراد لیں تو آیۃ کی دلالت امکانِ رویئت پر بلکہ وقوعِ رویئت پر زیادہ واضح ہے کیونکہ اس وقت معنی یہ ہوں گے کہ اپنے مرئی اور قابلِ دید ہونے کے باوجود متناہی ہونے اور حدود و جوانب کے ساتھ متصور ہونے سے پاک ہونے کی وجہ سے نگاہوں سے دکھائی نہ دیگا۔

ومنها ان الأیات الواردۃ فی سوال الرؤیۃ الخ الیٰ واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد :

ترجمہ : اور نقلی دلائل میں سے وہ آیات ہیں جو رویئت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام واستکبار پر مشتمل ہیں اور جواب یہ ہے کہ یہ ان کی تعنت وسرکشی اور اپنے مطالبہ میں ہٹ دھرمی کی وجہ سے ہے نہ کہ رویئت کے محال ہونے کی وجہ سے ورنہ ان کو موسیٰ علیہ السلام اس سے منع فرمادیتے جیسا کہ اُس وقت کہا تھا جس وقت بنو اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی کہ موسیٰ علیہ السلام ان کے لئے معبود تجویز کردیں تو فرمایا "بلکہ تم جاہل لوگ ہو" اور یہ دنیا میں رویئت کے ممکن ہونے کی آگاہی دیتا ہے اور اسی وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں

اپنے پروردگار کو دیکھا تھا یا نہیں اور وقوع میں اختلاف امکان کی دلیل ہے اور رہا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے اور اس بات میں کوئی خفا نہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے۔

(حلِ عبارت)

ومنها ان الأيات الواردة : معتزلہ کی شبہات میں سے دوسری وہ دلیلِ نقلی ہے جو رویئت کی درخواست کے سلسلہ میں وارد ہیں اور استعظام واستکبار پر محمول ہے جیسے کہ حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿و اذْ قُلْتُمْ يا مُوْسى لَن نُّؤمِنَ لَكَ حَتّٰى نَرَى اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ﴾ وقوله تعالیٰ ﴿يَسْئَلُكَ اَهْلُ الْكِتَابِ اَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَاباً مِنَ السَّمَآءِ فَقَدْ سَئَلُوْا مُوْسىٰ اَكْبَرَ مِنْ ذَالِكَ فَقَالُوْا اَرِنَا اللّٰهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾ لھذا اگر رویئت ممکن ہوتی تو رویئت کو طلب کرنے والے حد سے تجاوز کرنے والے نہ ہوتے، متکبر نہ ہوتے حالانکہ اِن آیات میں رویئت کو طلب کرنے والوں کی مذمت بیان کی گئی ہے معلوم ہوا کہ رویئت ممکن نہیں۔

قوله والجواب : شارحؒ معتزلہ کے اس مذکورہ شبہہ کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ مذکورہ آیات جو استعظام واستکبار پر محمول ہیں یہ ان کی تعنت وسرکشی کی وجہ سے ہے تعنت کا معنیٰ ہے کسی کو سخت کام ڈالنا۔ عَنَت سے مشتق ہے عَنَت کا معنیٰ ہے ہلاکت وشدۃ۔ یہ لوگ انبیاء کرام سے اس قسم کے سوالات کیا کرتے تھے ان کا مقصد اِن سوالات سے انبیاء کرام کو عاجز کرنا تھا، اسی طرح آیاتِ مذکورہ جو استعظام واستکبار پر مشتمل ہیں یہ ان کی ہٹ دھرمی کی وجہ سے نہ کہ رویئت کے محال ہونے کی وجہ سے، جب اُنہوں نے یہ مطالبہ کیا لَوْ لَا اُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ اَوْ نَرىٰ رَبَّنَا تو حق سبحانہ فرماتے ہیں لَقَدِاسْتَكْبَرُوْا فِيْ اَنْفُسِهِمْ حالانکہ انزالِ ملائکہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قوله والّا لمنعهم : یہ ماقبل اس بات سے استثناء ہے جو یہ کہا تھا کہ آیات جو استعظام واستکبار پر مشتمل ہیں وہ امتناعِ رویئت کی وجہ سے نہیں۔ اب کہتے ہیں کہ اگر استعظام واستکبار امتناعِ رویئت کی وجہ سے ہوتو موسیٰ علیہ السلام بنی اسرائیل کو منع کرتے جس وقت بنی اسرائیل نے یہ درخواست کی تھی اِجْعَلْ لَنَا اِلٰهاً كَمَا لَهُمْ اٰلِهَةٌ تو حضرت موسیٰ علیہ السلام کا بنی اسرائیل کو منع نہ کرنا یہ مشعر اس بات کے لئے کہ دنیا میں رویئت ممکن ہے جب دنیا میں رویئت ممکن تو آخرت میں بطریق اولیٰ ممکن ہوگی۔

قولہ ولھذا اختلف الصحابہؓ : ھذا کا مشار الیہ دنیا میں امکانِ رویت ہے اسی وجہ سے صحابہ ؓ نے اس بارے میں اختلاف کیا کہ نبی کریم ﷺ نے شبِ معراج میں اپنے رب کو دیکھا تھا یا نہیں، وقوعِ رویت میں اختلاف دال ہے امکانِ رویت پر کیونکہ رویت اگر محال ہوتی تو صحابہ ؓ رویت کے عدمِ وقوع پر متفق ہوتے۔

فائدہ : بعض علماء نے کہا ہے کہ دنیا میں رویت نبی کریم ﷺ کی ذات کے علاوہ کسی اور کے لئے محال ہے یہ قول بغیر کسی دلیل کے ہے لیکن نبی کریم ﷺ کی ذات کے علاوہ کسی اور کے لئے رویت کے عدمِ وقوع پر متکلمین محدثین فقہاء اور صوفیاء کا اجماع ہے اور صوفیاء کرام جو تجلیات کا مشاہدہ کرتے ہیں وہ روحانی مشاہدہ ہے نہ کہ بصری۔

قولہ واما الرؤیۃ فی المنام : شارحؒ فرماتے ہیں کہ رہا خواب میں اللہ تعالیٰ کو دیکھنا تو یہ بہت سے بزرگوں سے منقول ہے چنانچہ حضرت امام اعظم ابوحنیفہؒ سے منقول ہے کہ آپ نے اللہ تعالیٰ کو سو ۱۰۰ مرتبہ خواب میں دیکھا ہے امام محمدؒ بن سیرین جو امام المعبرین ہے فرماتے ہیں کہ جس اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا وہ جنت میں داخل ہوگا اور ہموم وغموم سے چھٹکارا پائے گا، اور امام احمدؒ سے منقول ہے فرماتے ہیں کہ میں نے حق سبحانہ کو خواب میں دیکھا تو میں اللہ تعالیٰ سے افضل العبادات کے بارے میں پوچھا تو فرمایا کہ تلاوتِ قرآن ہے، حمزہ قاری سے منقول ہے کہ اس نے خواب میں ذاتِ باری تعالیٰ پر قرآن کریم اول سے لیکر آخر تک پڑھا۔

قولہ ولا خفاء فی انھا نوع مشاھدہ : شارحؒ فرماتے ہیں کہ وہ ایک قسم کا مشاہدہ ہے جو قلب سے ہوتا ہے نہ کہ نگاہ سے اس وجہ سے یہ محال نہیں ہے، لیکن یہاں پر اشکال وارد ہوتا ہے کہ خواب میں تو مرئی ذی صورت ہوتا ہے حق سبحانہ تو صورت سے منزہ ہے تو پھر کیسے خواب میں دکھائی دے سکتا ہے۔ اس اشکال کا صاحبِ فتوحاتِ کلیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ حضورِ خیال کے قبیل سے ہے اس لئے کہ خیال میں علم دودھ کی صورت میں منکشف ہوتا ہے حالانکہ علم ذی صورت نہیں ہے۔

واللہ تعالیٰ خالق لافعال العباد من الکفر والایمان والعصیان الخ الیٰ احتج اھل الحق :

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ بندوں کے افعال کفر ایمان طاعت اور معصیت کے خالق ہیں ایسا نہیں جیسا معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود اپنے افعال کا خالق ہے اور متقدمین معتزلہ لفظِ خالق کا اطلاق کرنے سے بچتے تھے اور موجد اور مخترع وغیرہ الفاظ پر اکتفاء کرتے تھے اور جب ابوعلی جبائی اور اسکے متبعین نے دیکھا کہ سب کا معنی ایک ہی ہے یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانے والا تو لفظ

خالق کے استعمال کی جسارت کی۔

(حلِ عبارت)

بندوں کے افعالِ اختیاریہ کے بارے میں معتزلہ اور اہل السنّت والجماعت کا آپس میں اختلاف ہے اسی طرح افعالِ حیوانات کے بارے میں بھی اختلاف ہے لیکن بحث سے مقصود افعالِ مکلفین ہیں اور محلِ نزاع افعالِ اختیاریہ ہیں کیونکہ افعالِ اضطراریہ کے بارے میں اجماع ہے کہ یہ اللہ تعالیٰ کے مخلوق ہیں۔ معتزلہ کہتے ہیں کہ بندہ خود افعالِ اختیاریہ کا موجد اور خالق ہے۔ اہل السنّت والجماعت کا یہ عقیدہ ہے کہ بندوں کے افعالِ اختیاریہ بندہ اور اللہ تعالیٰ دونوں ۲ کی قدرت سے وجود میں آتے ہیں افعالِ اختیاریہ کا تعلق بندہ کی قدرت کے ساتھ اس حیثیت سے ہے کہ بندہ کاسِب ہے اللہ تعالیٰ کی قدرت کے ساتھ اس حیثیت سے ہے کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے، پھر متقدمین معتزلہ بندہ پر لفظِ خالق کے اطلاق کرنے سے اجتناب کرتے تھے لفظِ موجد اور مخترع پر اکتفاء کرتے تھے یہ اس وجہ سے کہ متقدمین کا زمانہ سلف صالحین ؒ کے قریب تھا لیکن جبائی اور اسکے متبعین نے جب دیکھا کہ خالق موجد مخترع ان تمام کا معنیٰ ایک ہی ہیں یعنی عدم سے نکال کر وجود کی طرف لانے والا تو جبائی اور اسکے متبعین نے لفظِ خالق کی اطلاق کی جرأت کی۔ اگر کوئی یہ اشکال وارد کرے کہ جب خالق موجد اور مخترع کا معنیٰ ایک ہی ہے پھر تو جبائی کی طرف سے جسارت اور جرأت نہ ہوئی تو اسکا جواب یہ ہے کہ ان تینوں الفاظ میں ترادف کا قول کرنا ممنوع ہے۔

احتج اهل الحق بوجوه الخ الى الثانى :

ترجمہ : اہل حق نے چند طریقوں سے استدلال کیا ہے اوّل یہ کہ بندہ اگر اپنے افعال کا خالق ہوتا تو ان کی تفصیلات کا علم رکھتا اس بات کے یقینی ہونے کی وجہ سے کہ قدرت اور اختیار سے شئی کا ایجاد اسی طرح سے ہوتا ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہے اور ماشی کو اسکی خبر نہیں ہوتی اور یہ علم سے ذہول نہیں ہے بلکہ اس سے پوچھا جائے تو اس سے علم نہ ہو اور یہ تو اس کے ظاہری افعال میں ہے اور بہرحال جب تم مشی اور اخذ اور بطش وغیرہ کے دوران اس کے اعضاء کی حرکات اور عضلات کو حرکت دینے اور اعصاب کو دراز کرنے وغیرہ میں جن کی ضرورت پڑتی ہے غور کرو تو یہ بات اور زیادہ واضح ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله احتج اهل الحق بوجوه : یہاں ایک اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ شارح نے تو صرف دو وجہیں ذکر کی ہیں پھر وجوہ جمع لانے کا کیا معنیٰ۔ جواب یہ ہے کہ اہل الحق نے چند طریقوں سے جو استدلال کیا ہے وہ مطولات میں مذکور ہیں مثلاً ایک طریقۂ استدلال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہر چیز پر قادر ہے تو اگر بندہ کا فعل بندہ کی قدرت سے ہو تو دو مؤثرین کا ایک اثر پر جمع ہونا

لازم آئیگا۔ ایک طریقۂ استدلال یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے فعل پر قادر ہوتا تو اس فعل کے مثل کے اعادہ پر قادر ہوتا حالانکہ یہ ممکن نہیں اگرچہ بندہ پورہ کے پورہ کوشش کریں یہ تجربہ سے ثابت ہے۔ اب شارحؒ نے جو دلیل ذکر کی ہے اسکا حاصل یہ ہے کہ اگر بندہ اپنے افعال کا خود خالق ہوتا تو ان افعال کے تفصیلی احوال کا وہ علم رکھتا مگر لازم باطل ہے تو بندہ کا اپنے افعال کا خالق ہونا بھی باطل ہے بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا علم نہ ہونے پر شارح نے دلیل یوں پیش کی ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ تک مشی درمیانی سکنات اور ایسی حرکات پر مشتمل ہوتی ہے جس میں بعض سریع اور بعض بطی ہوتی ہیں لیکن بندہ کو اسکی تفصیلات کا علم نہیں ہے بعض نے شارح کی اس دلیل کا یہ جواب دیا ہے کہ بندہ کو اپنے افعال کے تفصیلی احوال کا جو علم نہیں ہے یہ علم سے ذھول کی وجہ سے ہے جہل کی وجہ سے نہیں ہے جہل اور ذھول میں فرق ہے جہل عدمِ علم کو کہتے ہیں اور ذھول اس کو کہتے ہیں کہ ذہن میں جو چیز حاضر ہے اس حاضر معلوم کی طرف توجہ نہ کرنا جیسے حافظِ قرآن کو الفاظِ قرآن کی تفصیل سے ذھول ہو جائے۔ شارح نے ولیس ھذا ذھولٌ عن العلم کہکر اس جواب کو رفع کیا کہ اگر یہ محض ذھول ہوتا تو پوچھے جانے پر یہ ذھول زائل ہو جاتا حالانکہ پھر بھی اس کو علم نہیں۔

الثانی النصوص الواردة فی ذالک الخ الیٰ لا یقال:

ترجمہ: دوسری دلیل اس سلسلہ میں وارد ہونے والی نصوص ہیں جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿وَاللّٰهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُوْنَ﴾ ما تعملون بمعنی عملکم ہے اس بناء پر کہ حرف کا مصدریہ ہے تاکہ ضمیر محذوف ماننے کی ضرورت نہ پڑے یا معمولکم کے معنیٰ میں ہے مَا کے موصولہ ہونے کی بناء پر اور معمول شامل ہوگا افعال کو بھی اسلئے کہ جب ہم کہتے ہیں کہ افعالِ عباد اللہ کی مخلوق ہیں یا بندے کی تو فعل سے معنیٰ مصدری مراد نہیں لیتے جو کہ ایجاد اور ایقاع ہے بلکہ حاصلِ مصدر مراد ہے جو ایجاد اور ایقاع کا متعلق ہے یعنی مثال کے طور پر وہ حرکات وسکنات جن کا ہم مشاہدہ کرتے ہیں اور اس نکتہ سے بےخبر ہونے کی وجہ سے بعض کو یہ وھم ہوتا ہے کہ آیت سے استدلال مَا کے مصدریہ ہونے پر موقوف ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿خالق کل شئی﴾ ہے شیٔ سے مراد ممکن ہے دلیل عقلی سے اور فعلِ عبد بھی شیٔ ہے اور جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ﴿اَفَمَنْ يَّخْلُقُ كَمَنْ لَّا يَخْلُقُ﴾ ہے خالقیت کے ذریعہ اپنی مدح فرمانے کے مقام میں اور اس کے استحقاقِ عبادت کا مدار ہونے کے سلسلہ میں۔

(حلِ عبارت)

الثانی النصوص الواردة: دوسری دلیل اس بارے میں کہ اللہ تعالیٰ خالق ہے افعالِ عباد کا، اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿واللّٰه خلقکم وما تعملون﴾ یہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خطاب میں سے ہے جب حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اپنے والد اور قوم سے فرمایا "اتعبدون ما تنحتون واللّٰه خلقکم وما تعملون" تنحتون نحت سے ہے نحت کا

معنی ہے تراشنا، چونکہ اس کی قوم بتوں کو تراشتے تھے اور انکی عبادت کرتے تھے۔

قوله لئلا یحتاج الیٰ حذف الضمیر : اس عبارت سے شارحؒ کا مقصد یہ ہے کہ مَا تعملون میں جو مَا ہے اسکو اگر مصدریہ بنایا جائے تو مَا مصدریہ کو ترجیح حاصل ہے مَا موصولہ پر اس لئے کہ موصول کیلئے حذف ضمیر کی ضرورت ہے اور حذف خلاف ظاہر ہے اِس صورت میں آیۃ کا معنی یہ ہوگا اللہ خالق ہے تمھارا اور تمھارے اعمال کا بھی۔

قوله او معمولکم : اس عبارت سے شارحؒ دوسرے احتمال کو ذکر کرتا ہے کہ مَا تعملون میں جو مَا ہے اگر اسکو موصولہ مانا جائے تو تقدیر عبارت یوں ہوگی واللہ خلقکم وما تعملونہ اور تعملونہ معمولکم کے معنی میں ہے کہ اللہ خالق ہے تمھارا اور تمھارے معمول کا اور لفظِ معمول افعال کو بھی شامل ہے لیکن موصول کی تاویل مفعول کے ساتھ کرنا یہ غیر مشہور ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب مَا کو مصدریہ مانا جائے۔

قوله لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لِلّٰہِ : یہ دلیل ہے اس بات پر کہ فعل کا معمول ہونا صحیح ہے یعنی اہل السنۃ اور معتزلہ کے درمیان محلِ نزاع فعل بمعنی مصدری نہیں کیونکہ فعل بمعنیٰ مصدری امر اعتباری ہے خارج میں موجود نہیں وہ کسی کے لئے مخلوق نہیں بلکہ محل ~~نزاع~~ حاصل بالمصدر ہے یعنی ایقاع اور ایجاد کا متعلق۔

قوله وکقوله تعالیٰ خالق کل شئی : اہل حق کی طرف سے دوسری دلیل اس بات پر کہ افعالِ عباد مخلوق ہیں اللہ سبحانہ کیلئے قرآن مجید کی یہ آیۃ ہے ﴿خالق کل شئی﴾ اس آیۃ میں شئی سے مراد ممکن ہے باوجود اس کے کہ شئی کا اطلاق واجب اور ممکن دونوں پر ہوتا ہے بلکہ شئی کا اطلاق معدوم پر بھی ہوتا ہے اگر چہ ہمارے نزدیک معدوم پر شئی کا اطلاق مجاز ہے اور معتزلہ کے نزدیک حقیقت ہے لیکن عقل اس بات پر دال ہے کہ مقدور ممکن ہے اور فعلِ عبد بھی چونکہ شئی ہے لھذا مخلوق ہے اللہ سبحانہ کیلئے۔ اس مقام پر ایک اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ آیۃ سے واجب تعالیٰ اور اسکی صفات خاص ہیں اور عام مخصوص منہ البعض حجت نہیں رہیگا۔ بعض نے اس اشکال کا یہ جواب دیا ہے کہ اس آیۃ سے کسی چیز کو خاص نہیں کیا گیا ہے اس لئے کہ تخصیص اس کو کہتے ہیں کہ جس چیز کو لفظ شامل ہو اس چیز کو نکالنا حالانکہ اہل اللسان یہ سمجھتے ہیں کہ واجب اور اسکی صفات غیر داخل ہیں جیسے کہ آپ یوں کہدے اَنَا اَضربُ کُلّ من فی الدار تو اس سے ہم یہ سمجھتے ہیں کہ آپ اپنی ذات کو نہیں مارتے ہیں باوجود اسکے کہ آپ خود بھی دار کے اندر ہو۔

قوله وکقوله تعالیٰ افمن یخلق کمن لا یخلق : یہ اہل حق کی طرف سے تیسری دلیل ہے اس بات پر کہ افعالِ عباد مخلوق ہیں اللہ سبحانہ کے لئے اِس آیۃ میں استفہامِ انکاری ہے یعنی لا یستوی الخالق وغیر الخالق، آیۃ میں حق سبحانہ نے مقام مدح میں اپنا خالق ہونا ذکر فرمایا ہے اور اس بات کوئی شک نہیں کہ اگر حق سبحانہ کے ساتھ کوئی ایک بھی خالقیت میں شریک

ہو جائے تو مدح کے لئے کوئی معنی نہیں رہیگا اور حق سبحانہ کے علاوہ غیر مستحق عبادت بن جائیگا۔

فائدہ: معتزلہ اس دلیل کا یہ جواب دیتے ہیں کہ آیۃ کا معنی یہ ہے افمن یخلق الجواھر کمن لا یخلقھا اور عبادت کا مدار خلقِ جواہر پر ہے مطلق خلق پر نہیں ہے یعنی حق سبحانہ اس لئے مستحق عبادت ہے کہ جواہر کو پیدا کرنے والے ہیں لیکن معتزلہ کا یہ جواب محض تکلف ہے ظاہرِ نصوص کے ساتھ مناقض ہے، اسی طرح معتزلہ نے یہ جواب بھی دیا ہے کہ آیۃ میں خلق سے مراد خلق بلا آلۃ ہے اسی طرح خلق بلا مباشرت اسباب ہے لیکن یہ جواب بھی خلافِ ظاہر ہے کیونکہ کوئی قرینہ نہیں ہے جو تخصیص پر دلالت کرتی ہو۔

فائدہ: افعالِ عباد کے حق سبحانہ کے مخلوق ہونے پر قوی تر دلائل میں سے ایک دلیل یہ بھی ہے کہ نبی کریم ﷺ سے بطورِ تواتر کے ثابت ہے جس میں یہ تصریح ہے کہ افعالِ عباد بلکہ ہر وہ چیز جو کہ ہونے والی ہے وہ اللہ تعالیٰ کی قدرت اور اسکی مشیت اور ارادہ سے ہوتا ہے۔

لا یقال فالقائل بکون العبد خالقاً لافعاله یکون من المشرکین دون الموحّدین الخ الیٰ وحجت المعتزله:

ترجمہ: یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ پھر تو بندہ کو اپنے افعال کا خالق کہنے والا مشرک ہوگا موحّد نہ ہوگا اس لئے کہ ہم جواب دینگے کہ شرک کا معنی الوھیت بمعنی واجب الوجود ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ مجوس کا شرک یا مستحقِ عبادت ہونے میں شریک ماننا ہے جیسا کہ بت پرستوں کا شرک اور معتزلہ یہ نہیں مانتے بلکہ بندہ کی خالقیت تو اللہ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں مانتے ہیں لیکن مشائخ نے اس مسئلہ میں ان کو گمراہ ٹھرانے میں بڑا زور صرف کیا یہاں تک کہ یہ کہا کہ مجوس ان سے بہتر ہیں کیوں کہ انہوں نے صرف ایک شریک مانا اور معتزلہ تو بے شمار شریک مانتے ہیں۔

(حلِ عبارت)

قولہ لا یقال: اس عبارت سے شارحؒ ایک اشکال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔ اشکال یہ ہے کہ جب مدارِ عبادت خلق ہے یعنی اللہ سبحانہ جب مستحقِ عبادت اس وجہ سے ہے کہ وہ خالق ہے پھر تو یہ کہنا کہ بندہ خالق ہے اپنے افعال کے لئے ایسا کہنے والا تو مشرک ہوگا کیونکہ اس قائل کا یہ قول کہ زید خالق ہے اپنے فعل کا یہ قول ایسا ہے جیسا کہ یہ قائل یوں کہتا ہے کہ زید مستحق للعبادت ہے ایسا شخص تو موحّد نہ ہوگا حالانکہ اہل السنۃ کا مذہب یہ ہے کہ معتزلہ کی تکفیر نہ کرنی چاہیئے کیونکہ معتزلہ اہل قبلہ میں سے ہے۔

قولہ لانا نقول: اس عبارت سے شارحؒ اشکالِ مذکور کا جواب دینا چاہتے ہے، حاصل اسکا یہ ہے کہ مشرک کا ایک معنی یہ ہے کہ واجب الوجود ہونے میں کسی کو اللہ کا شریک ماننا جیسے کہ مجوس ہیں مجوس کا یہ اعتقاد ہے کہ خالق دو ہیں یزدان خالقِ خیر ہے

اوراھرمن خالقِ شر ہے۔اور شرک کا دوسرا معنی یہ ہے کہ استحقاقِ عبادت میں کسی کو اللہ کا شریک ٹھرانا جیسا کہ بت پرستوں کا شرک ،بت پرستوں کا یہ اعتقاد ہے کہ واجب الوجود ایک ہی ذات ہے لیکن وہ یہ گمان کرتے ہیں کہ بت مستحق للعبادت ہیں بتوں سے ان کو سفارش کی اُمید ہے اور معتزلہ یہ دونوں باتیں نہیں مانتے نہ تو مجوس کی طرح واجب الوجود ہونے میں کسی کو شریک مانتے ہیں اور نہ مستحق عبادت ہونے میں بلکہ معتزلہ بندہ کی خالقیت کو اللہ کی خالقیت کے برابر بھی نہیں مانتے ہیں کیونکہ بندہ اسباب اور آلات کی طرف محتاج ہے اور حق سبحانہ کی خالقیت بلا افتقار واحتیاج کے ہیں۔

قوله الا ان مشائخ ماوراء النهر : یہاں پر اشکال وارد ہوسکتا ہے کہ جب مشائخ ماوراء النہر نے اس مسئلہ میں معتزلہ کو گمراہ ٹھرانے میں بڑا زور صرف کیا ہے یہاں تک مشائخ نے کہا ہے کہ مجوس ان سے بہتر ہیں تو پہلے جو سوال وارد ہو چکا تھا کہ معتزلہ تو اہل قبلہ میں سے ہیں اور اہل قبلہ کی تکفیر نہیں کرنی چاہیئے وہ سوال پھر عود کر لیتا ہے۔اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ دیا ہے کہ اہل قبلہ کی تکفیر سے سکوت اشعریہ کا مذہب ہے نہ کہ ماتر دیہ کا۔دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ جس نے بعض ضروریاتِ دین میں سے کسی چیز کا انکار کیا وہ اہل قبلہ میں سے نہیں ہے اور انحصارِ خالقیت ذاتِ باری تعالیٰ میں یہ ضروریاتِ دین میں سے ہے اور کبھی انکی تکفیر پر عبداللہ بن عمرؓ کی روایت سے استدلال کرتے ہیں عبداللہ بن عمرؓ راوی ہے کہ نبی کریم ﷺ نے فرمایا کہ ((القدرية مجوس هذه الأمة)) یہ حدیث اگرچہ صحیح ہے جیسے کہ بعض محدثین نے اس کو صحیح کہا ہے لیکن پھر بھی خبرِ واحد ہے اس کے ذریعہ تکفیر جائز نہیں ہے۔

واحتجت المعتزله بانا نفرق بالضرورة بين حركة الماشي وبين حركة المرتعش الخ الى وقد يتمسك :

ترجمه : اور معتزلہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور رعشہ والے کی حرکت کے درمیان بدہی طور پر یہ فرق کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اس کے اختیار سے ہے دوسری نہیں اور یہ دلیل کہ اگر سب ہی افعال اللہ کے خلق کا نتیجہ ہوں تو تکلیف کا قاعدہ ٹوٹ جائے گا اور مدح وذم اور ثواب وعقاب باطل ہوگا اور یہ ظاہر ہے اور جواب یہ ہے کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف متوجہ ہوجاتا ہے جو کسب واختیار کے بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں اور ہم تو ثابت کرتے ہیں جیسا کہ آگے انشاء اللہ تعالیٰ ہم بیان کریں گے۔

(حل عبارت)

قوله واحتجت المعتزله : معتزلہ اپنے مدعٰی پر پہلی دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ ہم ماشی کی حرکت اور مرتعش کی حرکت میں بدہی طور پر فرق کرتے ہیں ماشی کی حرکت اختیاری ہے مرتعش کی حرکت غیر اختیاری ہے اگر دونوں حرکتوں کا خالق اللہ تعالیٰ

ہوتا تو دونوں میں فرق نہ ہوتا حالانکہ دونوں میں فرق ہے یہ استدلال معتزلہ میں سے ابی حسن بصری اور اس کے متبعین کی طرف سے قائم کیا گیا ہے۔ معتزلہ کی طرف سے دوسری دلیل یہ قائم کی گئی ہے کہ اگر تمام کے تمام افعال چاہے اختیاری ہو چاہے اضطراری ہو تمام کا خالق اللہ تعالی ہو تو بندہ کو مکلف بنانا اور ثواب وعقاب کا مستحق ٹھہرانا صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس بات پر اجماع ہے کہ تکلیف فعلِ عبد کے سبب سے واقع ہوتا ہے لیکن جب تمام افعال کا خالق اللہ سبحانہ ہے تو بندہ سے جو افعال صادر ہوتے ہیں وہ ایسے ہیں جیسے جمادات کے افعال، حالانکہ نصوص سے بندہ کا مکلف ہونا ثابت ہے اسی طرح بندہ کا مستحقِ ثواب وعقاب ثابت ہے۔

قولہ والجواب : شارحؒ معتزلہ کی مذکورہ دلیل کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ یہ استدلال جبریہ کے خلاف تو ہو جاتا ہے جو کسب واختیار کے بالکل نہ ہونے کے قائل ہیں حتیٰ کہ انسان ان کے نزدیک جماد کی طرح ہے ہم تو بندہ کیلئے کسب واختیار کو ثابت کرتے ہیں جب ہم بندہ کیلئے کسب واختیار کو ثابت کرتے ہیں تو حرکت ماشی اور حرکت مرتعش ان دونوں میں فرق بھی ثابت ہوا کہ ماشی کی حرکت کسب اور اختیار سے ہے اور رعشہ والے کی حرکت بغیر کسب واختیار کے ہیں اور تکلیف کا قاعدہ بھی درست ہوا کہ بندہ اگر اپنے کسب واختیار کو خیر کی طرف صرف کردیں نہ کہ شر کی طرف تو مستحق ثواب بن جاتا ہے۔

وقد يتمسک بانه لو کان خالق لافعال العباد لکان هو القائم والقاعد الخ الی وهی بارادته :

ترجمہ : اور بعض معتزلہ کی طرف سے یہ دلیل پیش کی جاتی ہے کہ اگر اللہ تعالی افعال عباد کا خالق ہوتا تو وہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب اور زانی اور سارق وغیرہ ہوتا اور یہ استدلال زبردست جہالت ہے اس لئے کہ شئی کے ساتھ متصف وہ کہلاتا ہے جس کے ساتھ وہ شئی قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو، کیا وہ یہ بات نہیں جانتے کہ اللہ تعالی ہی اجسام میں سواد وبیاض اور دیگر صفات کا موجود کرنے والا ہے حالانکہ وہ ان کے ساتھ متصف نہیں ہے اور بعض دفعہ اللہ تعالی کے ارشاد ﴿فتبارك الله احسن الخالقين﴾ اور ﴿واذ تخلق من الطين كهيئة الطير﴾ سے استدلال کیا جاتا ہے اور جواب یہ ہے کہ خلق یہاں تقدیر کے معنی میں ہے۔

(حل عبارت)

قولہ وقد يتمسک : معتزلہ ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر اللہ تعالی افعالِ عباد کا خالق ہوتا افعال عباد تو مثلاً قیام ہے قعود ہے اکل ہے شرب ہے وغیرہ تو اللہ تعالی ہی قائم اور قاعد اور آکل اور شارب وغیرہ ہوتا کیونکہ قائم اور قاعد کا معنی ہے فاعل القیام والقعود، تو جب فاعلِ فعل اللہ سبحانہ ہے تو لازم ہوگا اللہ کا متصف ہونا اس فعل کے ساتھ جو فعل اللہ نے کیا ہے حالانکہ لازم

شرعاً اور عقلاً دونوں لحاظ سے باطل ہے۔

قولہ وھذا جھل عظیم : شارحؒ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کا یہ استدلال زبردست جہالت ہے اس لئے کہ شئی کے ساتھ متصف وہ ہوتا ہے جس کے ساتھ وہ شئی قائم ہو نہ کہ وہ شخص جو اس کا موجد ہو کسی اور محل میں مثلاً اللہ تعالیٰ اجسام کے اندر سواد بیاض اور تمام صفات مثلاً طعم رائحہ خفۃ ثقل وغیرہ صفات کا موجد ہے مگر اللہ تعالیٰ ان کے صفات کے ساتھ متصف نہیں ہے بلکہ ان صفات کے ساتھ متصف وہ محل ہے جس محل کے ساتھ یہ صفات قائم ہیں۔

قولہ وربما یتمسّک : شارحؒ معتزلہ کی دلائلِ عقلیہ سے فارغ ہونے کے بعد انکی دلائلِ سمعیہ کو ذکر کرتا ہے دلائلِ سمعیہ میں سے ایک دلیل قرآن مجید کی یہ آیۃ ہے ﴿فَتَبَارَكَ اللّٰهُ اَحْسَنُ الْخَالِقِيْنَ﴾ معتزلہ کہتے ہیں کہ اس آیۃ میں خالقین جمع کا صیغہ لایا گیا ہے یہ دال ہے اس بات پر کہ غیر اللہ یعنی بندہ بھی خالق ہے اسی طرح قرآن مجید کی ایک اور آیۃ سے استدلال کرتے ہیں اللہ تبارک وتعالیٰ کا ارشاد ہے ﴿وَاِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّيْنِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَتَنْفُخُ فِيْهَا فَتَكُوْنُ طَيْرًا بِاِذْنِيْ﴾ یہ خطاب ہے عیسیٰ علیہ السلام سے، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی قوم نے عیسیٰ علیہ السلام سے سوال کیا کہ ہمارے لئے پرندہ پیدا کریں حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے قوم سے فرمایا کہ کونسا پرندہ مشکل ہے پیدا کرنے کے لحاظ سے؟ قوم نے کہا کہ خفاش تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام نے وہ کر دیا تو اس آیۃ میں خلق کی اسناد حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی طرف کی گئی ہے معلوم ہوا کہ بندہ بھی خالق ہے۔

قولہ والجواب : شارحؒ نے والجواب کہکر معتزلہ کی دلیل کا جواب دیا کہ دونوں آیتوں میں خلق تقدیر کے معنیٰ میں ہے یعنی اندازا کے معنیٰ میں ہے اور خلق بمعنیٰ تقدیر بلغاءِ عرب کے استعمال میں شائع ہے۔

وھی ای افعال العباد کلھا بارادتہ ومشیتہ الخ الیٰ فان قیل :

ترجمہ : اور وہ یعنی تمام افعال عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور مشیۃ کے سبب موجود ہیں اور پہلے گزر چکا ہے کہ ان دونوں سے مراد ہمارے نزدیک ایک ہی معنیٰ ہیں اور اس کے حکم سے ہیں بعید نہیں کہ اس سے خطاب تکوین کی طرف اشارہ ہو اور اس کی قضاء سے موجود ہیں اور قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضاء واجب ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے اور لازم باطل ہے کیونکہ رضاء بالکفر کفر ہے اس لئے ہم جواب دینگے کہ کفر مقضی ہے قضاء نہیں ہے اور رضاء صرف قضاء پر واجب ہے نہ کہ مقضی پر اور سارے افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہیں اور وہ ہر مخلوق کو اس کی اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن وقبح اور نفع وضرر اور اس زمان ومکان کے ساتھ کہ جس پر وہ مشتمل ہے اور اس ثواب وعقاب کے ساتھ جو اس پر مرتب ہوگا اور مصنف کا مقصود اللہ تعالیٰ کے ارادہ اور قدرت کو عام کرنا ہے کیونکہ یہ گزر چکا ہے کہ سب افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے خلق کا نتیجہ ہے اور خلق قدرت و ارادہ کا مقتضی ہے اللہ تعالیٰ کے کلاہ و مجبور

نہ ہونے کی وجہ سے۔

(حل عبارت)

قولہ بارادتہ و مشیتہ : ارادہ ومشیۃ کا ایک ہی معنی ہے کرامیہ اس میں اختلاف کرتے ہیں کرامیہ یہ کہتے ہیں کہ مشیۃ قدیم ہے ارادہ حادث ہے عبادت کا حاصل یہ ہے کہ تمام افعالِ عباد اللہ تعالیٰ کے ارادہ ومشیۃ سے واقع ہوتے ہیں چاہے افعالِ خیر ہو یا شر ہو۔

قولہ وحکمہ : شارحؒ فرماتے ہیں کہ یہ بات بعید نہیں کہ حکم سے اشارہ خطاب تکوین کی طرف ہو اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کُن جیسے کہ سورۂ یٰسین میں ارشاد ہے ﴿انما امرہ اذا اراد شیئا ان یقول لہ کن فیکون﴾۔

فائدہ : ائمہ کی ایک جماعت یہ کہتے ہیں کہ اشیاء کا ایجاد حق سبحانہ کے قول سے ہوتا ہے پھر بحث اس میں چلی ہے کہ آیا یہ قول کلام نفسی ہے یا کلامِ لفظی ہے بعض محققین نے یہ کہا ہے کہ یہ قول کلام نفسی ہے دو وجہ سے ایک وجہ یہ کہ کلام لفظی حادث ہے محتاج ہوتا ہے خطابِ کُن کی طرف اس سے تسلسل لازم آئیگا، دوسری وجہ یہ ہے کہ تاکہ واجب تعالیٰ محل للحوادث نہ بنے۔ بعض یہ گمان کرتے ہیں کہ یہ قول کلامِ لفظی ہے کیونکہ اگر کلام لفظی نہ ہو تو ازل کے اندر کون کا ہونا لازم آئیگا لیکن اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ خطاب ازلی ہے لیکن اس کا تعلق موقوف ہے وقت مخصوص پر جیسے خطاب تکلیف ازلی ہے لیکن اس کا تعلق موقوف ہے وقتِ مخصوص پر۔

قولہ و قضیتہ ای قضاءہ : قضاء کی تفسیر میں شارحؒ فرماتے ہیں کہ قضاء سے مراد زیادہ مضبوطی سے کام کرنا ہے۔

فائدہ : قضاء کی تفسیر میں مختلف اقوال ہیں ان میں سے زیادہ صاف قول یہ ہے کہ قضاء کے لئے چہار معانی مشہور ہیں اول لغوی ہے لغوی معنی ہے شئی کو تام ومکمل کرنا یا قولاً جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ﴾ یعنی اللہ نے حکم تام کیا اسکے ساتھ اس کے حکم میں کوئی تغیر نہیں۔ یا شئی کو تام کرنا فعلاً جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿فقضھن سبع سموٰت﴾ یعنی اللہ نے آسمانوں کو پیدا کیا مضبوط اور کامل، تکمیل کی طرف محتاج نہیں۔ قضاء کا دوسرا معنی ہے ارادۂ ازلی جو کہ متعلق ہو ہونے والے موجودات کے ساتھ، یہ بعض اشاعرہ کا اصطلاح ہے۔ قضاء کا تیسرا معنی ہے کائنات کو لوحِ محفوظ میں ثابت کرنا۔

قولہ لا یقال : شارحؒ ایک اعتراض کرکے پھر اس کا جواب دیتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ اگر کفر اللہ کی قضاء سے ہے تو اس پر رضاء واجب ہے کیونکہ رضاء بالقضاء واجب ہے حالانکہ لازم یعنی وجوبِ رضاء بالکفر باطل ہے اس لئے کہ رضاء بالکفر کفر ہے۔

قوله لانا نقول : جواب کا حاصل یہ ہے کہ کفر مقضیٰ ہے قضا نہیں ہے اور رضاء بالقضاء واجب ہے نہ کہ رضاء بالمقضی۔

فـــائـده : یہ سوال مغالطہ ہے سوال میں قضاء کو مقضیٰ کے ساتھ مشتبہ کیا ہے اِس بات میں کوئی شک نہیں کہ قضاء تکوین ہے اور تکوین غیر مکون ہے اور رضاء فقط تکوین پر واجب ہے۔

قوله وهو تقدير كل مخلوق : تقدیر کا معنیٰ بیان کرتے ہوئے شارحؒ فرماتے ہیں کہ تقدیر کا معنیٰ ہے ہر مخلوق کو اسکی اس صفت کے ساتھ خاص کرنا ہے جس صفت پر وہ موجود ہوگا مثلاً حسن وقبح وغیرہ اسی طرح جس زمان ومکان میں وہ مخلوق موجود ہوگا پہلے ہی سے اِن تمام چیزوں کو متعین کردینے کا نام تقدیر ہے۔

فان قيل فيكون الكافر مجبوراً في كفره الخ الىٰ حكىٰ عن عمرو بن عبيد :

ترجمه : پس اگر کہا جائے کہ پھر کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگا اور اس کو ایمان اور طاعت کا مکلّف بنانا صحیح نہ ہوگا ہم جواب دینگے کہ اللہ تعالیٰ نے اِن سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق کا ارادہ فرمایا لھٰذا جبر نہیں ہے جس طرح اِن دونوں سے اختیار کے ساتھ کفر اور فسق صادر ہونے کو جانتا ہے اور محال کا مکلّف بنانا لازم نہیں آتا اور معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور وافعالِ قبیحہ کا اِرادہ کرنے سے انکار کیا یہاں تک کہ اُنہوں نے کہا کہ اُس نے کافر اور فاسق سے اس کے ایمان اور طاعت کا ارادہ کیا نہ کہ کفر اور معصیت کا، اپنے پر اعتقاد رکھنے کی وجہ سے کہ قبیح کا اردا ہ کرنا بھی قبیح ہے جس طرح اس کا خلق اور ایجاد، اور ہم اسکا انکار کرتے ہیں بلکہ قبیح کسبِ قبیح اور اتصاف بالقبیح ہے تو اِن کے نزدیک اکثر افعالِ عباد ارادۂ الٰہی کے خلاف واقع ہوتے ہیں اور یہ بہت ہی بری بات ہے۔

(حلِ عبارت)

قـولـه فان قيل : اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب بندوں کے تمام افعال اللہ کی تقدیر واِرادہ کے تحت وجود میں آتے ہیں تو کافر اپنے کفر میں مجبور ہے فاسق اپنے فسق میں مجبور ہے کیونکہ کافر کا کفر اور فاسق کا فسق بھی ارادۂ الٰہیؑ کے تحت وجود میں آئے گا جب کافر اپنے کفر میں اور فاسق اپنے فسق میں مجبور ہوگئے تو کافر وفاسق کو ایمان وطاعت کے ساتھ مکلّف بنانا صحیح نہ ہوا کیونکہ یہ تکلیف مالا یطاق ہے۔

قـوله قلنا : جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اِن سے کفر وفسق کا اِرادہ فرمایا لیکن اِن کے اختیار سے فرمایا جب کفر وفسق کا ارادہ اِن کے اختیار سے ہے تو لھٰذا کوئی جبر نہیں بلکہ اللہ تعالیٰ کا یہ اِرادہ اختیار کو ثابت کرنے والا ہے جبر کو نفی کرنے والا ہے جس طرح اللہ تعالیٰ کو پہلے سے کافر کے اپنے اختیار سے کفر کرنے اور فاسق کے اپنے اختیار سے فسق کرنے کا علم ہے محال کا مکلّف بنانا لازم نہیں آتا۔

قولہ والمعتزلہ انکروا: شارحؒ کہتے ہیں کہ معتزلہ نے اللہ تعالیٰ کے شرور وافعالِ قبیحہ کا اِرادہ کرنے کا انکار کیا حتیٰ کہ کافر سے بھی اللہ سبحانہ نے ایمان ہی کا اِرادہ کیا اور فاسق سے طاعت کا اِرادہ کیا اِسلئے کہ کفر ومعصیت قبیح ہیں اللہ تعالیٰ قبیح کا اِرادہ نہیں کرتے ہیں۔ بعض معتزلہ نے اپنے اِس مدعیٰ پر قرآن مجید کی اِس آیۃ سے استدلال کیا ہے ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْماً لِّلْعِبَادِ﴾۔ جواب اسکا یہ ہے کہ اللہ سبحانہ کا اپنے ملک میں تصرف جیسا تصرف بھی ہو وہ ظلم نہیں بلکہ عدل اور حق ہے۔

حکیٰ عن عمرو بن عبید انه قال الخ الیٰ والمعتزله اعتقدوا:

ترجمہ: عمرو بن عبید سے حکایت ہے کہ اُنہوں نے بیان کیا کہ مجھے کسی نے لاجواب نہیں کیا جس طرح ایک مجوسی نے لاجواب کیا میرے ساتھ وہ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہوجاتے تو اس نے کہا اِسلئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا اِرادہ نہیں کیا تو جب وہ میرے اسلام کا اِرادہ کریگا تو مسلمان ہوجاؤنگا تو میں نے مجوسی سے کہا کہ اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتا ہے لیکن شیاطین تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا اور یہ بھی حکایت ہے کہ قاضی عبدالجبار ھمدانی صاحبِ ابنِ عباد کے پاس آئے اور اُن کے پاس اُستاذ ابواسحاق اسفرائی موجود تھے تو جب اُستاذ کو دیکھا تو کہا پاک ہے وہ اللہ جو برائی سے منزہ ہے اُستاذ نے فوراً جواب دیا کہ پاک ہے وہ اللہ جس کی سلطنت میں وہی ہوتا ہے جو وہ چاہتا ہے۔

(حلِ عبارت)

قولہ حکیٰ عن عمرو بن عبید: عمرو بن عبید قدماءِ معتزلہ میں سے ہے اُنکے اکابر میں سے ہے حضرت امام حسن بصریؒ کے معاصر ہے حدیث کا راوی ہے سلف نے اِن سے احادیث اخذ کی ہیں کیونکہ یہ روایت میں صادق تھا۔ حکایت کا خلاصہ یہ ہے عمرو بن عبید کہتا ہے ''ایک مجوسی میرے ساتھ کشتی میں تھا میں نے اس سے کہا کہ تم مسلمان کیوں نہیں ہوجاتے مجوسی نے کہا اِس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے میرے مسلمان ہونے کا اِرادہ نہیں کیا میں نے مجوسی سے کہا اللہ تعالیٰ تیرا مسلمان ہونا چاہتے ہیں شیطان تجھے چھوڑتے نہیں تو مجوسی نے کہا پھر تو میں غالب شریک کے ساتھ رہوں گا۔''

فائدہ: مجوسی کا مقصد سخریہ اور اِستھزاء تھا کیونکہ مجوسی اِرادۂ الٰہی کا قائل نہیں ہے مجوسی نے جو عمرو بن عبید سے یہ کہا انّ اللہ لم یرید اِسلامی اِس جملہ سے مجوسی کا مقصد عمرو بن عبید پر تعریض تھا کہ معتزلہ کے اصل کے مطابق اسلام ہمارے لئے شر ہے۔

فائدہ: یہ بھی حکایت کی گئی ہے کہ عمرو بن عبید نے معتزلہ کے مذہب سے رجوع کیا جب مجوسی نے اسکو خاموش کردیا جیسے اس حکایت سے معلوم ہوتا ہے۔

قولہ وحکیٰ ان القاضی عبدالجبار الهمدانی: یہ عظماءِ معتزلہ میں سے ہے اور اُنکے فقہاء میں سے ہے

همدان ایک شہر کا نام ہے اسکی طرف منسوب ہے صاحبِ ابنِ عباد عضد الدولۃ کا وزیر تھا عالم اور ادیب تھا شاعر بھی تھا فصیح بھی تھا اچھے کاتب تھے شعراء عرب اس کے پاس جمع ہوتے تھے اُن شعراء میں سے ایک متنبّی بھی ہے جو اُس سے اخذ کرتے تھے۔ اُستاذ ابواسحاق اسفرائی اہل السنّت کے ائمہ میں سے ہے همدانی نے جو یہ کہا ''سبحان مَن تنزه عن الفحشاء'' اسکا مقصد تعریض تھا کہ اہل السنّت حق سبحانہ کی طرف شر کی نسبت کرتے ہیں اُستاذ ابواسحاق نے سرعۃ سے جواب دیتے ہوئے فرمایا ''سبحان مَن لا یجری فی ملکه الا ماشاء'' یعنی حق سبحانہ کی بادشاہی میں اسکے ارادہ کے خلاف کوئی چیز ہوتا نہیں کیونکہ یہ نقص اور عیب ہے حق سبحانہ کی تنزیہہ اس سے واجب ہے۔

والمعتزله اعتقدوا ان الامر یستلزم الارادة والنهی عدم الارادة الخ الیٰ وللعباد افعال:

ترجمه: اور معتزلہ کا عقیدہ یہ ہے کہ امر ارادہ کو اور نہی عدمِ ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے اُنہوں نے کافر کے ایمان کو مراد اور اس کے کفر کو غیر مراد قرار دیا اور ہم اس بات کو جانتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اسکا امر کیا جاتا ہے اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے جس کا احاطہ علمِ الٰہی کرتا ہے یا اس لئے کہ اللہ سے اسکے فعل کے بارے میں باز پرس نہیں ہوسکتی، کیا معلوم نہیں کہ آقا جب حاضرین پر اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنا چاہتا ہے تو اسکو ایک کام کا امر کرتا ہے حالانکہ اس سے اس کام کو چاہتا نہیں ہے اور دونوں طرف سے آیات سے استدلال کیا جاتا ہے اور تاویل کا دروازہ دونوں فریق پر کھلا ہوا ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله والمعتزله اعتقدوا: معتزلہ کا یہ عقیدہ ہے کہ امر ارادہ کو مستلزم ہے اور نہی عدمِ ارادہ کو مستلزم ہے اس لئے معتزلہ نے کافر کے ایمان کو مراد قرار دیا کیونکہ ایمان مامور بہ ہے اور کافر کے کفر کو غیر مراد قرار دیا ہے کیونکہ کفر منھی عنہ ہے معتزلہ دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ امر طلب ہے اور طلب یا تو عینِ ارادہ ہے یا مشروط ہے ارادہ کے ساتھ، جونسی بھی صورت ہو امر کا ارادہ سے انفکاک محال ہے یہی حالت نہی اور عدمِ ارادہ کی بھی ہے۔

قوله ونحن نقول انا نعلم: شارحؒ فرماتے ہیں کہ معتزلہ کے جواب میں ہم کہتے ہیں کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اسکا امر کیا جاتا ہے یعنی اللہ سبحانہ اسکا امر فرماتے ہیں اور کبھی ایک چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے اور اس سے منع کیا جاتا ہے یعنی اللہ سبحانہ اس سے نہی فرماتے ہیں ایسی حکمتوں اور مصلحتوں کی وجہ سے کہ جس کا احاطہ علمِ الٰہی کرتا ہے۔

فائدہ: بعض کہتے ہیں کہ حکمت اس میں یہ ہے کہ بندوں کا امتحان کرنا ہے اور یہ ظاہر کرنا ہے کہ بندہ مستحقِ ثواب ہے یا مستحق

عقاب ہے لیکن زیادہ صحیح اور احوط یہ ہے کہ مصالح اور حکمتیں علمِ الٰہی کے حوالہ کئے جائیں۔

قوله الا یریٰ ان السید : پہلے جو یہ کہا تھا کہ بعض دفعہ ایک چیز کا ارادہ نہیں ہوتا اور اسکا امر کیا جاتا ہے شارحؒ وضاحت کے لئے ایک مثال پیش کرتے ہیں کہ آقا اپنے غلام کی نافرمانی ظاہر کرنے کے لئے اسکو کسی کام کا امر کرے حالانکہ آقا نہیں چاہتا ہے کہ غلام یہ کام کرے تاکہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ یہ غلام نافرمان ہے اس لئے یہ بات بھی ثابت ہوگئی کہ امر و ارادہ میں انفکاک ہوسکتا ہے ایسا نہیں جیسے کہ معتزلہ نے کہا تھا کہ امر طلب ہے اور طلب یا عینِ ارادہ ہے یا مشروط ہے ارادہ کیساتھ۔

وللعباد افعال اختيارية يثابون بها الخ الىٰ فان قيل :

ترجمہ : اور بندوں کے کچھ اختیاری افعال ہیں جو اگر طاعت اور عبادت کے قبیل سے ہیں تو اِن پر انہیں ثواب دیا جائے گا اور اگر معصیت کے قبیل سے ہیں تو اِن پر انہیں سزا دی جائے گی ایسا نہیں جیسا کہ جبریہ کہتے ہیں کہ بندہ کا کوئی فعل ہی نہیں اور اسکی حرکات جمادات کی حرکات کی طرح ہیں اِن پر اس سے نہ قدرت ہے نہ قصد نہ اختیار اور یہ بات غلط ہے اسلئے کہ ہم بدھی طور پر حرکتِ بطش اور حرکتِ رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ پہلی حرکت اختیاری ہے اور دوسری نہیں اور اس لئے بھی کہ اگر بندہ کا کوئی فعل نہ ہو تو اسکو مکلّف بنانا صحیح نہ ہوگا اور اسکے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا اور نہ ہی بندہ کی طرف اِن افعال کی اسناد حقیقت ہوگی جو پہلے سے قصد اور اختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صلّٰی اور کَتَبَ اور صَامَ برخلاف طال الغلامُ اور اسودّ لونہ جیسی مثالوں کے اور نصوصِ قطعیہ اِن باتوں کی نفی کرتے ہیں جیسے ارشادِ باری ﴿جَزَآءً بِّمَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ﴾ اور ارشادِ باری ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ اور ان کے علاوہ دیگر آیات ہیں۔

قوله وللعباد افعال اختيارية : یہ مسئلہ موسوم ہے جبر و اختیار کے مسئلہ کے ساتھ، سلف اس مسئلہ میں سکوت اختیار کرتے تھے اور اس میں غور خوض سے منع کرتے تھے بلکہ احادیث بھی نہی پر وارد ہو چکی ہے۔ في الترمذي عن ابي هريرةؓ قال خرج علينا رسول الله صلى الله عليه و سلم ونحن نتنازع فى القدر فغضب حتىٰ احمر وجهه حتىٰ كانما فقئى فى وجنتيه حب الرمان فقال بهٰذا امرتهم ام بهٰذا اُرسلت اليكم انما هلك مَنْ كان قبلكم حين تنازعوا فى هٰذاالامرعزمتُ عليكم ان لا تنازعوا (انتهىٰ) وفى سنن ابن ماجه عن عائشةؓ قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم مَنْ تكلم فى شئى من القدر سئل عنه يوم القيامة ومَنْ لم يتكلم فيه لم يسئل عنه ۔لیکن متاخرین اس مسئلہ میں بحث کی طرف محتاج ہوگئے جبریہ اور قدریہ پر رَدکرنے کے لئے۔

فائدہ : اِس مسئلہ میں اصل مذاہب چھ۶ ہیں ایک مذہب معتزلہ کا ہے معتزلہ یہ کہتے ہیں کہ فعل اکیلے بندہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بلا ایجاب واضطرار کے۔ دوسرا مذہب جبریہ کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فعل اکیلے اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کے لئے کوئی قدرت واختیار نہیں ہے بلکہ بندہ جماد کی طرح سے ہے۔ تیسرا مذہب اشعری کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ فعل اکیلے اللہ کی قدرت سے موجود ہوتا ہے لیکن بندہ کے لئے قدرت واختیار ہے جب بندہ قدرت کو اس فعل کی طرف صرف کر دیتا ہے تو اللہ سبحانہ فعل کو پیدا کر دیتے ہیں تو فعل مخلوق ہے اللہ کے لئے اور مکسوب ہے بندہ کے لئے۔ چھوتا مذہب فلاسفہ کا ہے یہ قول امام الحرمین کی طرف منسوب کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ مؤثر اکیلے بندہ کی قدرت ہے بالا یجاب۔ پانچواں مذہب اُستاذ ابی اسحاق اسفرائی کا ہے وہ یہ ہے کہ مؤثر دونوں قدرتین کا مجموعہ ہے۔ چھٹا مذہب قاضی ابی بکر باقلانی کا ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اصلِ فعل میں اللہ کی قدرت مؤثر ہے اور وصفِ فعل میں بندہ کی قدرت مؤثر ہے۔

قوله لا كما زعمت الجبريه : جبریہ نام کے دوفرقے ہیں ایک جبریہ خالصہ ہے جو بندہ کے لئے کسی قسم کی قدرت کے قائل نہیں ہیں نہ قدرتِ مؤثرہ نہ قدرتِ کاسبہ بلکہ بندہ کو جمادات کی طرح مانتے ہیں، دوسرا جبریہ غیر خالصہ یہ بندہ کے لئے قدرتِ غیر مؤثرہ ثابت مانتے ہیں بلکہ قدرتِ کاسبہ مانتے ہیں۔ الحاصل جبریہ یہ کہتے ہیں کہ فعلِ عبد صرف اللہ کی قدرت سے وجود میں آتا ہے بندہ کی قدرت واختیار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ بندہ جمادِ محض کی طرح ہے۔

قوله وهذا باطل : اِس عبارت سے شارحؒ چند دلائل پیش کرتا ہے مذہبِ جبریہ کے بطلان پر۔ پہلی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ ہم بدھی طور پر حرکتِ بطش اور حرکتِ رعشہ کے درمیان فرق کرتے ہیں اور یقین کرتے ہیں کہ حرکتِ بطش اختیاری ہے اور حرکتِ رعشہ غیر اختیاری ہے معلوم ہوا کہ بعض افعال میں بندہ کے اختیار کا دخل ہے جب بندہ کے اختیار کا دخل ہے تو بندہ کو مجبورِ محض کہنا یہ باطل ہے۔ دوسری دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اگر بندہ کا کوئی فعل واختیار نہ ہوتو اسکو مکلّف بنانا صحیح نہ ہوگا کیونکہ جمادات کو مکلّف بنانا صحیح نہیں ہیں حالانکہ بندہ مکلّف ہے۔ تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر بندہ کا کوئی اختیار نہ ہو تو اسکے افعال پر ثواب وعقاب کا استحقاق مرتب نہ ہوگا حالانکہ شارع نے بہت سی نصوص میں بندہ کے افعال پر ثواب وعقاب کے مرتب ہونے کا حکم لگایا ہے جیسے اللہ سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهٖ وَمَنْ اَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ اور جیسے کہ حدیث میں ہے ((مَنْ بنیٰ للّٰه مسجداً بنی اللّٰهُ له بيتاً فی الجنة)) رواہ البخاری۔

چھوتی دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اگر بندہ کے لئے کوئی اختیار نہ ہوتا تو بندہ کی طرف اِن افعال کی اِسناد حقیقت نہ ہوگی جو پہلے سے قصد واختیار ہونے کا تقاضا کرتے ہیں جیسے صَلّٰی اور کَتَبَ اور صَامَ، اِس دلیل کا حاصل یہ ہے کہ ہم اہلِ لغت اور عقلاء کو دیکھتے ہیں کہ وہ بندہ کی طرف اُن افعال کی اسناد کرتے ہیں جن میں اختیار ضروری ہے اور اسناد حقیقی کرتے ہیں اگر بندہ کے لئے فعلِ

اختیاری نہ ہوتا تو یہ اسناد صحیح نہ ہوتی۔

قولہ والنصوص القطعیه تنفی ذالک : اِس عبارت سے شارحؒ دلائلِ سمعیہ کو ذکر کرتا ہے کہ دلائلِ سمعیہ بھی جبریہ کے عقیدہ کی نفی کرتی ہیں مثلاً حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿جزآءً بِمَا کَانُوا یَعْمَلُوْنَ﴾ یہ آیۃ دال ہے بندوں کی طرف عمل کی اسناد کرنے کے اوپر اور دال ہے بندوں کے عمل پر جزا کے مرتب ہونے پر اور جزاءِ اختیاری افعال پر مرتب ہوتی ہے اسی طرح حق سبحانہ کا ارشاد ہے ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْیُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْیَکْفُرْ﴾ یہ آیۃ دال ہے اس بات پر کہ ایمان اور کفر بندوں کی مشیۃ اور قصد سے ہوتے ہیں نیز اس آیۃ میں ایمان پر ترغیب دی گئی ہے اور کفر پر تھدید ہے تو یہ آیۃ صحتِ تکلیف پر بھی دال ہے۔

فان قیل بعد تعمیم علم اللہ تعالیٰ وارادته الجب لازم قطعاً الخ الیٰ فان قیل :

ترجمہ : پس اگر کہا جائے کہ علمِ الٰہی اور اردادۂ الٰہی کو عام کرنے کے بعد جبر یقیناً لازم آیگا اس لئے کہ علمِ الٰہی اور اراردۂ الٰہی کا تعلق یا تو وجودِ فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب اور ضروری ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا اور وجوب و امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہ جاتا ہم جواب دینگے کہ اللہ کا علم و ارادہ اِس بات کا ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اس کام کو کریگا یا چھوڑ یگا لھٰذا اب کوئی اشکال نہ رہا۔

(حلِ عبارت)

قولہ فان قیل : اِس عبارت سے شارحؒ جبریہ کی طرف سے ایک معارضہ پیش کرتا ہے حاصل اس معارضہ کا یہ ہے کہ اِس بات کے ثابت ہونے کے بعد کہ بندہ سے جو بھی چیز صادر ہوتی ہے چاہے فعل ہو چاہے ترکِ فعل ہو وہ اللہ سبحانہ کے ارادہ سے ہوتا ہے تو بندہ کا مجبور ہونا لازمی طور پر ثابت ہوگا اسلئے کے علمِ الٰہی اور اردادۂ الٰہی کا تعلق یا تو وجودِ فعل سے ہوگا تو وہ فعل واجب ہوگا یا فعل کے عدم کے ساتھ ہوگا تو فعل ممتنع ہوگا ذجوب یا امتناع کے ساتھ اختیار نہیں رہتا۔

قولہ قلنا یعلم : جواب کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے علم و ارادہ کا تعلق اِس بات سے ہے کہ بندہ اپنے اختیار سے اُس کام کو کریگا یا چھوڑیگا تو علم اور ارادہ اختیار کو مضبوط اور ثابت کر دیتے ہیں لھٰذا اشکال نہ رہا۔

فائدہ : ابھی جبریہ کے ساتھ جو سوال و جواب ذکر کئے گئے اِس مقام پر کوئی اشکال وارد کرسکتا ہے کہ مذکورہ سوال اور جواب تو پہلے سے معتزلہ کے ساتھ ہو چکے ہیں اب ثانیاً اسکو دہرانا یہ تو تکرار اور عبث ہے۔ اِس اشکال کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں ایک جواب یہ ہے کہ اس سوال سے فساق حجۃ پکڑتے ہیں لھٰذا اس کا تکرار مستحسن ہے۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ پہلے جو معتزلہ کے ساتھ سوال و جواب گزر چکے ہیں وہ خاص ہے کفر اور فسق کے ساتھ لیکن یہ عام ہے ہر فعل کے ساتھ۔ تیسرا جواب یہ دیا ہے کہ

پہلے معتزلہ کے ساتھ جو سوال و جواب گزر چکے ہیں وہ مجمل تھا یہ مفصّل ہے۔

فان قيل فيكون فعله الاختياری واجباً او ممتنعاً الخ الیٰ فان قيل :

ترجمہ : پس اگر کہا جائے کہ پھر تو بندہ کا فعلِ اختیاری واجب یا ممتنع ہوگا اور یہ اختیار کے منافی ہے ہم کہیں گے کہ تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے نیز یہ اعتراض افعالِ باری سے ٹوٹ جاتا ہے۔

(حلِ عبارت)

قوله فان قيل : اس عبارت سے شارحؒ ایک اعتراض کر کے پھر اسکا جواب دیتے ہیں اعتراض یہ ہے کہ جب ارادۂ الٰہی کا تعلق اس بات کے ساتھ ہوگا کہ بندہ نے فلاں کام اپنے اختیار سے کرنا ہے تو وہ فعلِ اختیاری واجب ہوگا یا اگر ارادۂ الٰہی کا تعلق اس بات کے ساتھ ہو کہ بندہ نے فلاں کام اپنے اختیار سے ترک کرنا ہے تو فعل ممتنع ہوگا وجوب و امتناع یہ اختیار کے منافی ہے حاصل اس سوال کا یہ ہے کہ پہلے سے جو جواب دیا گیا ہے اس میں جمع بین الضدین ہے۔

قولـه قلنا انه ممنوع : اس عبارت سے شارحؒ اعتراضِ مذکور کا جواب دیتا ہے حاصل اسکا یہ ہے کہ یہ اعتراض ہمیں تسلیم نہیں اس لئے کہ اختیار کے ساتھ فعل کا واجب ہونا یہ تو اختیار کو یقینی بنانے والا ہے اختیار کے منافی نہیں ہے۔

قولـه وايضـاً منقوض بافعال الباری : یہ عطف ہے اس سے پہلے ممنوع پر، حاصل اس جواب کا یہ ہے کہ اگر تمھاری دلیل تام ہوگی تو لازم آیگا کہ باری تعالیٰ اپنے افعال میں مجبور ہو کیونکہ ازل میں باری تعالیٰ کے علم اور ارادہ کا تعلق ان افعال کے صدور کے ساتھ ہو چکا ہے اگر علم اور ارادہ کا فعل کے ساتھ تعلق اختیار کو سلب کرنے والا ہو تو لازم آیگا کہ باری تعالیٰ مجبور ہو اور جبر فی الواجب باطل ہے طرفین کا اس پر اجماع ہے۔

وهٰذا آخر ما اردتُ ايراده فالحمد لله علیٰ حسن توفيقه للختام حمداً كثيراً والصلاة والسلام علیٰ خاتم النبيين وافضل المرسلين من ارسله الله كافّة للناس بشراً ونذيراً وعلیٰ آله واصحابه الذين بذلوا نفائسهم ونفوسهم لاِعلاء كلمة الله ونصروا الله وعظّموه وكبّروه تكبيراً .

یہ کتاب اختتام کو پہنچی بروزِ جمعرات ساعت ۱:۵۱ م ۲۶ رمضان المبارک ۱۴۳۰ھ بمطابق ۱۷ ستمبر ۲۰۰۹ء بمقام جامعہ بحر العلوم کوئٹہ

(اُستاذنا المعظم علامہ) احقر عبد الرؤف حال نزیل جامعہ بحر العلوم کوئٹہ